Dpl 76

...TRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER
RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM
1. JAHRGANG (1913/14) HEFT 1

NATÜRLICHE THEOLOGIE

UND

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

VON

NATHAN SÖDERBLOM
PROFESSOR DER RELIGIONSGESCHICHTE

SP

BL
181
S6

...BONNIER
...HOLM

J. C. HINRICHS'SCHE
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

Gold ularismus

Frie

Mitt nswissen-
religions

BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON DER
RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM
1. JAHRGANG (1913/14) HEFT 1

NATÜRLICHE THEOLOGIE

UND

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

VON

NATHAN SÖDERBLOM
PROFESSOR DER RELIGIONSGESCHICHTE

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ALBERT BONNIER
STOCKHOLM

J. C. HINRICHS'SCHE
BUCHHANDLUNG
LEIPZIG

CBPac

118411

BL
181
S6

Copyright. Albert Bonnier 1913.

STOCKHOLM
DRUCK VON ALBERT BONNIER 1913

Die religionswissenschaftliche Gesellschaft in Stockholm.

Vorstand.

D. Fries, S. A., *Präses der Gesellschaft*, Konsistorialrat und Hauptpastor der Oscars-Gemeinde in Stockholm.

Dr. Wahlström, Lydia, Studiendirektor des Åhlin-Gymnasiums in Stockholm.

Dr. Bratt, A., *Schriftführer* und *Kassierer* der Gesellschaft, Hauptlehrer der Geschichte in Anna Sandströms Lehrerinnen-Seminar in Stockholm.

Wissenschaftlicher Ausschuss.

D. Fries, S. A., *Erster Vorsitzender* und verantwortlicher Herausgeber der „Beiträge zur Religionswissenschaft".

Dr. Salin, B. *Zweiter Vorsitzender*, Reichsantiquar, Stockholm.

D. Ahlberg, A., Lektor der Theologie am Königl. Höheren Lehrerinnen-Seminar in Stockholm.

D. Göransson, N. J., Professor der Dogmatik und Ethik in Uppsala.

Dr. Klein, G., Professor, Oberrabbiner in Stockholm.

Dr. Lindberg, O. E., Professor der orientalischen Sprachen in Gothenburg.

D. Pfannenstill, G. M., Domprobst und Professor der Dogmatik und Ethik in Lund.

D. Segerstedt, T., Professor der allgemeinen Religionsgeschichte an der Hochschule in Stockholm.
D. Söderblom, N., Professor der Theologischen Prenotionen und der theologischen Encyklopädie in Uppsala und der Religionsgeschichte in Leipzig.
Dr. Wahlström, Lydia, siehe oben.
Dr. Wide, S., Professor der klassischen Altertumskunde in Uppsala.
Schriftführer: Dr. A. Bratt, siehe oben.

Ehrenmitglieder der Gesellschaft.

D. Harnack, A., Excellenz, Geheimrat, Berlin.
D. Lehmann, E., Professor, Lund.
D. Söderblom, N., Professor, Leipzig und Uppsala.
Dr. Goldziher, I., Professor, Budapest.
Dr. Montelius, O., Reichsantiqvar a. D., Stockholm.

Ein Verzeichnis der etwa 160 Mitglieder der Gesellschaft wird in einem späteren Hefte folgen.

Die religionswissenschaftliche Gesellschaft in Stockholm und ihre wissenschaftliche Publikationen.

Die religionswissenschaftliche Gesellschaft in Stockholm wurde am 30. März 1906 gegründet. Die Gesellschaft leitet indessen indirekt ihren Ursprung von einem im Jahre 1892 in Stockholm gebildeten theologischen Leseverein her, als dessen interessierteste Teilnehmer hier erwähnt sein mögen: der Oberrabbiner Professor Dr. G. Klein, der Pfarrer der deutschen Gemeinde Dr. G. Sterzel und der später im Jahre 1908 in Weimar verstorbene Julius von Eckardt, deutscher Generalkonsul in Stockholm 1892—1897.

Nach der Uebersiedelung des letzgenannten nach Zürich 1897 wurden die Zusammenkünfte des Lesevereins immer spärlicher und man stand beinahe vor der Auflösung desselben.

Indessen haben zwei wichtige Umstände das Interesse an der Religionswissenschaft in diesem kleinen Kreise wieder wach gerufen. Zunächst der glückliche Ausgang des ersten religionswissenschaftlichen Kongresses in Stockholm 1897 (später fortgeführt durch die religionshistorischen Kongresse in Paris, Basel, Oxford und Leiden). Nicht minder war es aber die edle Persönlichkeit des im Jahre 1895 verstorbenen Pastor Primarius in Stockholm D. Fredrik Fehrs, dessen theologisches Lebenswerk man nach seinem Tode zu verstehen und zu schätzen anfing. Nach solchen An-

regungen sammelte man sich aufs neue mit der Absicht etwas lebenskräftiges auf dem Gebiet der Religionswissenschaft zu schaffen.

Nach mancherlei preliminären Versuchen und zunächst in der Absicht sich an eine ältere Gesellschaft in Stockholm „Pro fide et christianismo", gegründet im Jahre 1771,[1] anzuschliessen, ein Versuch, der doch nicht das gewünschte Resultat hatte, beschlossen indessen die für die Sache Interessierten eine gänzlich neue Gesellschaft zu bilden. So kam die religionswissenschaftliche Gesellschaft in Stockholm zu Stande. Nach den am 23. Okt. 1906 angenommenen Statuten hat sie „den Zweck in der Weise wie die Gesellschaft ihren Statuten gemäss zu bestimmen hat, die religionswissenschaftliche Forschung in Schweden zu fördern." Die Gesellschaft hat einen Vorstand und einen wissenschaftlichen Ausschuss. Ersterer leitet die allgemeine Tätigkeit derselben und speziell ihre Ökonomie. Letztere hat hauptsächlich die wissenschaftlichen Publikationen derselben zu leiten.

Diese Publikation „Beiträge zur Religionswissenschaft" ist ermöglicht worden teils durch das Entgegenkommen eines schwedischen und eines deutschen Verlegers, teils durch eine grössere Donation, von welcher Verfasser- und Uebersetzungshonorare bestritten werden, teils durch private Schenkungen. Der Zweck derselben ist nicht mit bereits vorhandenen Zeitschriften ähnlicher Art zu konkurrieren, sondern sie ist vielmehr als eine Jahrespublikation der Gesellschaft anzusehen, die entweder in einem Bande oder in zwei oder drei Heften von wechselndem Umfang ohne Post-

[1] Zu der schwedischen Gesellschaft kann die holländische Gesellschaft „Haagsch Genootschap tot verdediging van de christelijke Godsdienst" (1785) als Tochtergesellschaft gerechnet werden. Nunmehr ist jedoch die Art der Tätigkeit der beiden Gesellschaften eine ganz verschiedene.

abonnement erscheinen soll. Es ist nämlich für die schwedische Religionswissenschaft ein immer dringenderes Bedürfnis geworden zur internationalen Religionswissenschaft ihre Beiträge in so zu sagen gesammelter Form zu liefern. Dieser Weg schien der Gesellschaft sowohl aus wissenschaftlichem als auch aus patriotischem Gesichtspunkt, als der beste. Demnach werden nur schwedische Verfasser an dieser Publikation mitwirken. Ausnahmen hiervon werden indessen gemacht für ausländische Ehrenmitglieder und für solche Vorträge in der Gesellschaft, die auf ihren Wunsch von ausländischen Wissenschaftsmännern gehalten werden, wie auch für eventuelle Repliken.

In die Publikation werden neben den rein wissenschaftlichen Abhandlungen, die den Hauptinhalt bilden, kurze zusammenfassende Referate von den bedeutendsten religionswissenschaftlichen Publikationen in schwedischer Sprache, wie auch kürzere Notizen über die eigene Tätigkeit der Gesellschaft und die wichtigsten Daten und Ereignisse auf dem Gebiet der Religionsentwicklung hier zu Lande aufgenommen werden. Die letztere Aufgabe hat sich als notwendig erwiesen, da die Kenntnis der schwedischen Leistungen besonders auf dem religionswissenschaftlichen Gebiete wenig bekannt zu sein scheint.

Im grossen Ganzen kann man sagen, dass sich die Gesellschaft an die bedeutende, theologische, religionshistorische und religionsphilosophische Tätigkeit anschliesst, die durch die Namen Fredrik Fehr und Viktor Rydberg repräsentiert wird. Ersterer war, wie schon oben gesagt ist, Pastor Primarius in Stockholm, letzterer einer der hervorragendsten Dichter, Religions- und Kulturforscher des Landes in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Diese in Schweden hochgeschätzten Männer starben beide im Jahre 1895. Am Todestage Rydbergs, dem 21. Sept., ist seit dem

Jahre 1901 ein öffentlicher Vortrag in Stockholm über ein religionswissenschaftliches Thema von in- und ausländischen Wissenschaftsmännern gehalten worden. Die Religionswissenschaftliche Gesellschaft hat seit 1906 diese Aufgabe übernommen und sieht den Tag als ihren besonderen Gedenktag an.

Stockholm in Oktober 1913.

Samuel Fries.

NATÜRLICHE THEOLOGIE

UND

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

VON

NATHAN SÖDERBLOM
Professor der Religionsgeschichte.

Die sogenannte natürliche Theologie hat im Christentum vier Perioden erlebt. In der ersten, vorbereitenden Periode gewann keine fest formulierte Anschauung von der natürlichen Religion allgemeine Anerkennung. Das geschah erst in der mittelalterlichen Scholastik, welche die kirchliche, im grossen und ganzen bis zur Aufklärung herrschende Lehre von der natürlichen als der Vorstufe zur geoffenbarten Religion zeitigte. „Alle wahre Religion ist natürliche Religion oder Vernunftreligion" — durch dieses Losungswort ist die dritte, von den radikalen Aristotelikern des Mittelalters vorbereitete Periode bezeichnet, die mit der Aufklärung zusammenfällt und die durch Schleiermacher von der gerade entgegensetzten Ansicht abgelöst wurde: es gibt keine natürliche Religion, nur positive Religionen. So hat der alte Satz von der natürlichen Religion während der zwei letzten Jahrhunderte gewaltsame Veränderungen erfahren. Das achtzehnte Jahrhundert wollte in ihm die gesammte Gotteserkenntnis unterbringen, das neunzehnte hat ihn getilgt. Wird nun der seit einem Jahrhundert in der Dogmatik leer gewordene Platz der natürlichen Religion auch weiterhin leer bleiben? Oder stehen wir schon am Ende der vierten Periode in der Geschichte der sogenannten natürlichen Theologie? Diese rundweg verneinte oder auch vielfach unklar umgangene, aber unentrinnbare und durch die Forschung eines Jahrhunderts in eine neue Lage gebrachte Frage entbehrt nicht prinzipieller Bedeutung für jeden, der sich mit dem Studium der Religion oder

des Christentums beschäftigt. Wir werden versuchen, heute eine Antwort darauf zu geben und sie zu begründen. Aber wir müssen erst ziemlich weit zurückgehen.

I.

Vorbereitung zur natürlichen Theologie.

Der Unterschied zwischen natürlicher Religion, d. h. einer der menschlichen Vernunft erreichbaren und daher allgemeinen Gotteserkenntnis, und geoffenbarter Religion wurde vom Judentum wahrscheinlich schon in der vorchristlichen Zeit gemacht. Unter den wechselnden Bedeutungen des talmudischen Ausdruckes „derek'ereṣ", in Bibel-Hebräisch „derek ha'areṣ", das freilich im Alten Testament in dieser Bedeutung nicht vorkommt, dürfte wohl diejenige die bedeutsamste sein, die G. Klein mit folgenden Worten widergibt: „die mittels der Vernunft erkannte und vom Gewissen eines jeden Menschen bezeugte Norm der Sittlichkeit".[1] Dieser „irdische Weg" wurde als Vorbereitung zum „Wege Gottes", derek Jahve betrachtet.

Ähnliche Gedanken finden sich bekanntlich im Neuen Testament, und zwar in Beziehung zu zwei der vornehmsten Kulturzentren der Zeit, nämlich im Römerbrief und, ebenfalls im Munde des Paulus, in der Rede der Apostelgeschichte auf dem Areopag. Das Heidentum sollte nach Paulus, Römer 1, 19—23, eigentlich eine höhere Gotteserkenntnis besitzen als es tatsächlich besitzt. Denn Gottes unsichtbares Wesen ist von der Schöpfung an jedem sichtbar gewesen, der es nur wahrnehmen wollte. Aber man erkannte Gott nicht, man dankte ihm nicht wie Gott. So

[1] Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur. Berlin 1909. S. 53.

trübte sich der Blick. Die Herrlichkeit Gottes wurde in Götzenbilder von Tier- und Menschengestalt verwandelt. Das Heidenvolk hat eine schwere Schuld auf sich geladen. Sein Zustand ist für Paulus kein Schicksal, sondern ein unentschuldbarer Verfall.

„Denn was von Gott zu erkennen ist, das ist unter ihnen offenbar, weil Gott selbst es ihnen offenbart hat: seine unsichtbaren Eigenschaften und seine ewige Macht und Göttlichkeit kann man ja doch seit der Weltschöpfung an dem Geschaffenen durch die Vernunft erblicken, sodass sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie Gott kannten, haben sie ihn nicht als Gott geehrt oder ihm Dank gesagt, sondern sind in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfallen und ihr unverständiges Herz ist finster geworden. Während sie sich einbildeten weise zu sein, wurden sie zu Toren und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt des vergänglichen Menschen oder eines Vogels, Vierfüsslers und Gewürms."

Wenn wir genau lesen, so sehen wir, dass Paulus nicht von einem vollendeten Vollkommenheitszustand ausgeht, sondern dass er von versäumten Möglichkeiten und von fressender Verderbnis spricht. Das goldene Zeitalter im Anfang der Geschichte ist ein hellenischer Gedanke, zuerst bei Hesiodus bezeugt, nicht ein biblischer Gedanke. Jedoch man hat die Bibel durch die griechische Brille gelesen. Von einer „Wiederkehr der Urzeit" weiss die Bibel eigentlich nichts. Nur brauchen wir eine gewisse Anstrengung, um uns von dem, besonders durch den hellenistischen Einfluss nahegelegten, als selbstverständlich betrachteten Gedanken der ursprünglichen Vollkommenheit beim Lesen der biblischen Schriften loszumachen. Die Bibel spricht von einem reinen Anfang, der durch die Sünde, näher ge-

sagt: durch den Ungehorsam gegen ein göttliches Tabu-Verbot vernichtet wurde. Paulus' älterer Zeitgenosse und Stammesverwandter, der vom Hellenismus stark beeinflusste Denker Philo in Alexandria, stellte die Vollkommenheit an den Anfang. Ihm steht „der himmlische Mensch" im Beginn der Geschichte. Erst nach dem ganz vom göttlichen Logos herrührenden himmlischen Menschen wurde dann „der irdische Mensch" hergestellt. Paulus dagegen lehrt, dass der erste Mensch von der Erde und irdisch war, der zweite Mensch aber von Himmel. „Nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern erst das Seelische und hernach das Geistliche." Somit dürfen wir nicht ohne weiteres Pauli Worte in das geläufige Schema Vollkommenheit — Verderbnis hineinzwängen, sondern der Eigenart seiner jüdisch-christlichen Auffassung gerecht werden. In dieser Auffassung aber gehört unverkennbar auch die Lehre von einem selbstverschuldeten Verfalle in der ausserbiblischen Religionsgeschichte.

Neben dieser Betrachtung findet sich im Römerbrief die andere, die darauf das Gewicht legt, dass die Heiden noch immer eine wirkliche Wahrheitserkenntnis besitzen. Unabhängig von der besonderen Offenbarung an Israel, d. h. ohne Gesetz, haben sie doch ein Gesetz. Trotz Verderbnis und Unkenntnis sieht Paulus im Heidentum ein natürliches Vermögen, das Gute und Rechte zu erkennen, Römer 2, 14. Sie sind sich selbst Gesetz. Des Gesetzes Werk ist ihnen ins Herz geschrieben. Diese Stelle im Römerbrief betrifft die Moral. Von der Erkenntnis Gottes werden in der Apostelgeschichte analoge Ansichten dem Paulus zugeschrieben. Wir vernehmen dort aus Pauli Mund Äusserungen, die selbst dem Gottesdienste der Heiden einen gewissen Wahrheitsgehalt zusprechen. Wir denken da gleich an die Scene auf dem Areopag, Apostelgeschichte 17, wo

der Gottesdienst der Athener ohne Umschweif als ein unbewusstes Hinstreben zu dem wahren Gott ausgelegt wird. Paulus fand bei den Athenern viel Frömmigkeit, und er entlehnt einem griechischen Verfasser eine Aussage über Gottes Verhältnis zu den Menschen. Er macht das Wort eines Aratus oder Kleanthes oder irgend eines anderen: „Wir sind vom Geschlechte Gottes" zu dem seinigen. Zum Ausgangspunkt seiner Verkündigung nimmt er eine Inschrift an einen unbekannten Gott, oder vielleicht, wenn Norden mit seiner scharfsinnigen Deutung Recht behält: an den unergründlichen Gott.

Vermutlich ist Paulus auch in Lystra von der konkreten Beschaffenheit des Gottesdienstes an diesem Orte ausgegangen. Wir erinnern uns der Scene Ap. 14, 17. Dass das Volk Paulus und Barnabas als Götter verehren wollte, ist für antike Auffassung nichts Unglaubliches. Paulus sprach zu der Menge vom „lebendigen Gotte", dem Schöpfer, „der in den vergangenen Zeitaltern alle Völker ihre Wege wandeln liess". Doch, fährt Paulus fort, hat er sich nicht unbezeugt gelassen als „Wohltäter, da er euch vom Himmel Regengüsse gab und fruchtbare Zeiten und erfüllte eure Herzen mit Nahrung und Freude". Gerade in jenen Gegenden hat man neulich merkwürdige Funde gemacht, welche unsere Kenntnis auch von der ehemaligen Religion Lykaoniens beträchtlich bereichert haben. Bei Ibris steht die Riesengestalt des Ackerbaugottes im Felsen ausgehauen. In der einen Hand hält er eine Weintraube, in der andern wahrscheinlich eine Ähre oder einen Maiskolben. Zu seinen Füssen liegt etwas, das ein Pflug zu sein scheint. Die Gestalt stellt die Gottheit vor, die diesen vor der türkischen Misswirtschaft so gesegneten Ländern Regen und fruchtbare Zeiten gab und den Menschen Speisen und Freude schenkte. Sir Ramsay, der beste Kenner Kleinasiens heut

zutage, hat vielleicht Recht mit seiner Vermutung, dass Paulus auch hier sogar von dem, was er vor Augen sah, ausgegangen ist, nicht von einem allgemeinen Satz.

In diesen Aussagen, die dem Paulus beigelegt werden ist festgestellt: 1) dass die Menschen auch ausserhalb der biblischen Offenbarung Verwandtschaft mit Gott haben, die sich teils in dem sittlichen Bewusstsein, teils in dem Hinstreben zu Gott äussert, 2) dass der Lauf der Natur Gottes Macht und Güte offenbart. Diese Gedanken finden wir in der ganzen Geschichte der Kirche wieder. Sie lassen sich leicht in dem Sinne weiterbilden, dass die Gotteserkenntnis der natürlichen, in der Schöpfung dem Menschen mitgegebenen Vernunft einen allen Menschen zugänglichen Tempel ausmacht, durch den man in das Allerheiligste der geoffenbarten Wahrheit hineingelangt. Eine solche Lehre von der natürlichen Religion wurde aber erst im Mittelalter ausgebildet.

In der alten Kirche dürfen wir eine feste und allgemein anerkannte Formulierung im Sinne der paulinischen Aussagen nicht erwarten. Vielmehr bietet uns die alte Kirche das fesselnde Schauspiel einer sich unter Reibungen und Gegensätzen allmählich vorbereitenden Lehre. Dass keine bestimmte Anschauung von der natürlichen Religion ausgebildet wurde, und dass nicht einmal eine prinzipielle Anerkennung eines Wahrheitskerns in der Antike allgemein zu Tage trat, das kann umsomehr als auffallend erscheinen, als das Christentum in seiner Frömmigkeit und in der Dogmenbildung doch wesentliche Momente hellenischer religiöser Ideale und griechischen Denkens aufnahm. Dass das Christentum mit seiner düsteren Predigt von Schuld und Sühne die herrliche antike Kultur verdorben und vernichtet hat, kann auch unter dem grössten Vorbehalt kaum behauptet werden. Mit grösserem Rechte kann man

sagen, dass die antike Kultur durch die Kirche vor dem vollen Untergang gerettet wurde. Ohne die Kirche wäre wenigstens das Geschick der antiken Zivilisation unvergleichlich verhängnisvoller geworden. Die Legende von der schlimmen, glücklicherweise jetzt endlich aufgegebenen christlichen Parenthese, nach der nun die Antike sich wieder fortsetzen soll, mag eine gewisse Berechtigung haben, wenn man an die freie, von keinen klerikalen Rücksichten und von keiner kleinmütigen Sündenstimmung beeinträchtigte Forschung und an das Ideal der innerhalb der Grenzen der Hybrisfurcht vollzogenen persönlichen Kraft und Harmonie denkt. Aber die griechische Religiosität hatte auch andere Gedanken und Ideale gezeitigt, die man nicht als fremdartige Bestandteile im geistigen Organismus der hellenischen Antike abfertigen sollte. Eben diese in Plato und Plotinus am reinsten vorkommenden Gedanken fanden dann in der Kirche ihre authentische Weiterbildung. Das Befremdende ist, dass die Kirche sich der Schuldnerschaft nicht klarer bewusst wurde. Zugeständnisse über den Grad des sittlich-religiösen Wahrheitsgehaltes der antiken Bildung sind in der alten Kirche überhaupt selten und waren in der Regel nicht unumwunden, noch weniger freigebig, sondern höchstens erzwungen und dann möglichst knapp gehalten. Besonders für die griechischen Väter musste sich die Frage nach der ausserbiblischen Gotteserkenntnis durch jene unentrinnbare Einsicht, dass die vom Christentum aufgenommene und angewandte griechische Philosophie Wahrheitselemente enthielt, zuspitzen. Den geschichtlichen Tatbestand haben hier die Alexandriner erkannt und ausgesprochen, indem sie das Judentum und das griechische Denken als zwei im Christentum zusammenlaufende Erzeugnisse des einen Logos betrachteten. Klemens wenigstens hat diese Antwort der Geschichte auf die Frage nach dem ausserbiblischen Gottes-

glauben gegeben. Schon Origenes war vorsichtiger. Klemens schrieb wirklich von einem einzigen Testament des Heils, das von der Grundlegung der Welt her zu uns gekommen ist und je nach verschiedenen Geschlechtern und Zeiten seiner Übergabe verschieden angesehen wurde.[1]

Aber eine solche Auffassung steht ziemlich vereinzelt da. Sonst sind die Urteile über die griechische Weisheit verschieden und werden immer ungünstiger.

Schon die Apologeten gingen in dieser Hinsicht weit auseinander.[2] Auf der einen Seite steht die Auffassung Justins vom Christentum als der wahren, vollkommenen Philosophie, auf der anderen Seite die rasende Wut eines Tatian gegen die Weltweisheit. Aber auch Justinus behauptete, dass griechische Lehren, Mythen und Riten Entlehnungen oder selbst teuflische Karikaturen der von Moses und den Propheten bezeugten geoffenbarten Wahrheit seien. In der Vorstellung von dem Logos spermatikos besass die alte Kirche eine Form, in der die ausserbiblische Wahrheitserkenntnis Platz und Erklärung finden konnte. Aber sie wurde nie klargelegt und auch immer mehr beschränkt.

Eine Ursache dafür haben wir in dem Wettstreit mit dem Heidentum zu suchen. Dass die Kirche wesentliche Stücke von der Antike als Erbe übernahm, konnte sie schwerlich im Prinzip klar anerkennen und aussprechen, so lange sie noch auf Tod und Leben gegen das Heidentum im römischen Reiche zu kämpfen hatte. Es galt Waffen zu schmieden, nicht zu untersuchen.

Wir wollen bei zwei wegen ihrer griechischen Bildung hervorragenden Kirchenmännern, bei Justinus und Eusebius,

[1] Stromata VI, 13 (Migne IX, Kol. 328) *Μία μὲν γὰρ τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα, κατὰ διαφόρους γενεάς τε καὶ χρόνους, διάφορος εἶναι τὴν δόσιν ὑποληφθεῖσα.*

[2] Vgl. A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902. S. 213 f.

sehen, wie ärmlich sich auch bei ihnen die Anerkennung ausserbiblischer Wahrheit gestaltete. Justinus gehörte dem zweiten, Eusebius dem vierten Jahrhundert an.

Der fein gebildete Denker Justin, dem die Philosophie ihrem alten Begriffe nach ein Weg zu Wahrheit und zum Frieden war, hatte im Christentum die wahre Weisheit gefunden Seine christliche Philosophie besiegelte er mit dem Märtyrertode um das Jahr 165. Der Logos spermatikos spielt in seiner Beurteilung der Griechen eine Rolle. Gegenüber der dem Sokrates zugeschriebenen Opposition gegen die in Justins Phantasie allzu häufig auftretenden elenden Dämonen schreibt er die schönen Worte I Apol. 5, 4 von der parallellen Wirksamkeit des Logos unter den Griechen durch Sokrates, unter den Barbaren aber in der menschgewordenen Gestalt mit Namen Jesus Christus. „Nicht allein in Griechenland durch Sokrates hat der Logos sie (die Dämonen) entlarvt, sondern der verkörperte und menschgewordene Logos selbst, der sich Jesus Christus nennt, hat es auch unter den Barbaren getan.“ Auch sonst, II, 7, 3; II, 10, 5 und 8, spricht Justinus mit Achtung von Sokrates, der, wie Harnack in seiner Rektoratsrede über „Sokrates in der alten Kirche“ gezeigt hat, sich im Ansehen der griechischen Kirchenmänner behauptete, im Abendlande aber, wie in den Klementinischen Homilien, freilich trotz abgenötigter Anerkennung zuweilen schimpflich behandelt wurde. I, 46 stellt Justin Sokrates, Heraklit und ihresgleichen unter den Griechen als Christianen und „Atheisten“ mit Abraham, Ananias, Azarias, Misael und Elias unter den Barbaren zusammen. „Wer mit Logos (Vernunft) gelebt hat, ist Christ, auch wenn er für einen Atheisten gehalten werden sollte.“ Die ethischen Erkenntnisse der Stoiker und Dichter werden II, 8 von dem im Menschen eingepflanzten Samen des Logos hergeleitet.

Heraklit und Musonius gehörten zu den Menschen, die sich um ein Leben gemäss dem Logos abmühten und dabei von den Dämonen bekämpt wurden. Hier im Kontext findet sich der Terminus Spermatikos Logos.

Nicht nur die Sittenlehrer von der Art der Stoiker, sondern auch die Dichter haben sich in etlichen Stücken in der Ethik als ehrbar erwiesen kraft des dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzten Samens des Logos. Zu diesen werden Heraklit und Musonius gerechnet. Kein Wunder, wenn die Dämonen, die ja schon solche nur von einem „Teile des in Keimen ausgestreuten Logos" beeinflussten Männer gehasst und verfolgt haben, nun noch eifriger danach strebten, die Menschen, die nicht nur einem Teile des Logos spermatikos, sondern der Erkenntnis und Betrachtung des ganzen Logos (d. h. des Christus) gemäss lebten, verhasst zu machen. Denselben Unterschied macht Justinus in der zweiten Apologie noch einmal geltend II, 10. Vom Logos wird alle Wahrheit hergeleitet, sowohl die unter den Griechen vorhandene, wie die christliche. Aber da die edlen Wahrheitssucher der Griechen nur eines Teiles des Logos teilhaft geworden waren, erklären sich daraus auch ihre Irrtümer und Widersprüche. „Alles was die Philosophen und Gesetzgeber schön und richtig ausgesprochen haben, ist von ihnen als von einem Teile des Logos beeinflusst durch Forschung und Betrachtung mit Mühe erworben. Da sie aber nicht alle Wahrheiten des Logos, welcher Christus ist, gekannt haben, haben sie sich auch gegenseitig oftmals widersprochen." Demgemäss wird ausdrücklich hinzugefügt, dass „Christus zum Teil auch von Sokrates gekannt war", denn Christus „war und ist der im jedem Menschen vorhandene Logos, der durch die Propheten die künftigen Ereignisse voraussagte" und der unsre Natur annahm und der Heilslehrer wurde. Der

Text scheint hier schlecht überliefert zu sein. Aber der Sinn ist klar. Die vielzitierte kühne Äusserung „Alles Wahre, das von allen ausgesprochen worden ist, gehört uns Christen“[1] wird in der Regel, der unten zu besprechenden Anschauung des Justin und dem Zusammenhang gemäss, als die Behauptung einer Entlehnung der im Heidentum vorhandenen Wahrheiten aus der Bibel aufgefasst. Aber es ist auch möglich, sie auf die Wirkung des Logos unter den Heiden zu deuten. Denn von Plato, den Stoikern und den griechischen Prosaikern wird vorher gesagt: „Ein jeder äusserte Wahres in demselben Masse, als er in kraft seines Anteils an dem göttlichen in Keimen ausgestreuten Logos sah, was diesem Logos verwandt war.“[2] Und nach der kühnen Behauptung erklärt Justin die Ähnlichkeiten der griechischen Verfasser durch den in ihnen vorhandenen Samen des eingepflanzten Logos. Sie hatten freilich nur einen Samen von Logos, nicht einen wirklichen Anteil an ihm.

In der Tat scheint mir Justins Äusserung sich hier nicht auf eine direkte oder durch die Dämonen vermittelte Entlehnung zu beziehen, sondern vielmehr auf eine Einwirkung des Logos auch auf die Heiden. Die Dämonen spuken freilich im Beginn des Stückes, scheinen aber im Folgenden kaum etwas zu tun zu haben. Vielmehr wird die Annäherung der platonischen, stoischen und anderen Lehren an das Christentum daraus hergeleitet, dass ein jeder das nahm, was ihm vom göttlichen samenhaften Logos passte. Aber von einer Entlehnung aus der Schrift kann hier kaum die Rede sein. Auch nicht weiter in v. 5, wo vom „inne-

[1] II,13,4 *Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι.*

[2] *Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.*

wohnenden Samen des eingepflanzten Logos" ausdrücklich gesprochen wird. Die „Nachahmung", μίμημα, heisst v. 6 demgemäss keine Entlehnung im eigentlichen Sinne, sondern eine unvollkommene (κατὰ δύναμιν) Mitteilung und Aneignung des nur als zerstreute Keime „in der Heidenwelt vorhandenen Logos" gegenüber einer wirklichen Teilhaftigkeit und Ähnlichkeit des von den Christen gekannten, verehrten und geliebten Logos selbst.

Die bedeutsamsten Zugeständnisse einer unabhängigen Wahrheitserkenntnis der Griechen durch den Logos finden sich somit in der zweiten wie in der ersten Apologie. Wenn wir sofort eine andere Erklärung von wirklichen oder vermeintlichen Übereinstimmungen bei Justin kennen lernen werden, kann man das nicht als eine Entwicklung in der einen oder anderen Richtung bei dem Verfasser deuten. Auch was einzelne Traditionen betrifft, scheint Justin bisweilen parallelle Erkenntnisse anzunehmen. Noah wurde z. B. von den Griechen Deukalion genannt II, 7, 2. Die Dämonentheorie, die wir weiterhin näher zu besprechen haben werden, konnte sogar als Entschuldigung der Heiden gebraucht werden. Warum erzählen die Griechen von ihren Göttern so viele schlimme Züge? Weil sie das Treiben der Dämonen nicht kennen. Infolge der Unkenntnis der ungehorsamen Engel und ihrer Söhne, der Dämonen, schreiben die Dichter ihr Werk den Göttern zu II, 5, 5. Bemerkenswert und mit den Paulusworten verwandt ist, dass noch nicht, wie später, alles bei den Heiden von Dämonen hergeleitet wird. Das ganze Menschengeschlecht hat an dem Logos Anteil I, 46, 2, dem die Christen als dem Christus, Gottes Eingeborenen, huldigen. So lautet der grosszügige Gedanke, der sich dem Justin und der alten Kirche als Grundlage einer Lehre von der ausserbiblischen Offenbarung darbot. Aber eine solche Lehre konnte aus ver-

schiedenen Ursachen nicht ausgebaut werden. Erst heute ist die Theologie dazu reif. Bei Justin selbst trübte sich die Idee vom Logos spermatikos. Ein Offenbarungscharakter der bei den Griechen sich findenden Wahrheiten wird von ihm nicht konsequent behauptet. Daneben stellt Justin eine Anleihetheorie auf, die in der alten Kirche grossen Anklang fand. Die Griechen haben alle Wahrheit aus Moses und den Propheten geschöpft. Die Entlehnungstheorie und die Beschuldigung der Griechen wegen teuflischer Nachahmung nehmen in seinen Apologien einen breiteren Raum ein als die oben genannten Zugeständnisse eines direkten Wirkens des Logos spermatikos.

Die Anleihetheorie war nicht neu. Hier wie sonst hatte das alexandrinische Judentum für die Auseinandersetzung des Christentums mit dem griechischen Denken Vorarbeit getan. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert hatte Aristobul — nach den Zeugnissen von Klemens Alexandrinus[1] und Eusebius[2] — zeigen wollen, dass die Dichter und Denker der Heiden dem Moses viel entlehnt hatten. Pythagoras verdankte ihm wesentliche Stücke seiner Lehre. Plato hätte eine frühere Übersetzung der Tora als die LXX gekannt. Spätere hellenistische Juden haben ebenfalls den mosaischen Ursprung der griechischen Wahrheitserkenntnisse behauptet, vor allen Philo. Durch Justin gewann dieser bequeme Ausweg Anwendung in der Kirche.

An und für sich war eine Erklärung von vorhandenen oder vermeintlichen Ähnlichkeiten, d. h. Wahrheiten, durch Anleihe bei der biblischen Offenbarung in dieser Zeit sehr erklärlich und natürlich. Wir müssen hier mit dem Eindrucke rechnen, welche die heiligen Schriften des alten Testaments auf einen gebildeten Griechen machen mussten,

[1] Stromata I, 22, 150. V, 14, 97.
[2] Praep. Ev. XIII.

wenn er sich einmal ihrer Einwirkung hingab. Er fand in der Bibel z. B. kosmologische Aussagen. Von der Entstehung der Welt hatte er in Hesiod, bei den Ioniern, im tiefsinnigen Timäus bei Plato und auch sonst gelesen. Im ersten Kapitel der Genesis war auch der Ursprung der Welt erzählt, aber in einer schlichten Einfachheit und aus einem beherrschenden göttlichen Willen einheitlich hergeleitet. Dem gegenüber besass die griechische Literatur nichts Entsprechendes. Wie sollte sich der Leser die Ähnlichkeiten erklären? Eine exakte Chronologie der betreffenden Schriften, welche eine richtige Formulierung des Problems der Abhängigkeit ermöglicht hätte, besass man ja nicht. Man hatte unbestimmte Vorstellungen vom Alter der alttestamentlichen Literatur, man wusste nur, dass Moses einer uralten Vergangenheit angehörte. Kein Wunder, wenn der Schluss gezogen wurde: die Griechen haben ihre Lehren der Bibel entliehen.

Am allerwenigstens sollte man sich über diese Ansicht in der alten Kirche in solchen Kreisen wundern, in denen noch heutzutage, sogar mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit oberflächliche, zufällige oder in der Sache begründete Ähnlichkeiten als Beweise für historische Abhängigkeitsverhältnisse geltend gemacht werden. Dem damaligen Gebildeten lag nichts näher, als die Griechen als Schuldner der Bibel anzusehen. Dem Justin war es selbstverständlich, dass die Griechen von dem viel älteren Moses und seinen Nachfolgern gelernt hatten I, 23. Immer und immer betont er Moses Alter I, 54, 5; 44, 8; 59 etc. Die Bekanntschaft der Griechen mit dem Alten Testament war durch die in Ägypten hergestellte griechische Übersetzung ermöglicht worden I, 31. So sollte Plato von Moses direkt entlehnt haben I, 44, 8; ein zur Welterklärung gehörender Satz im Timäus wird I, 60, 1 als

von Plato aus Moses entlehnt dargestellt. Alles was Philosophen und Dichter von Unsterblichkeit, von Strafen im Jenseits, von der Anschauung der himmlischen Dinge und dergleichen geschrieben haben, verdanken sie den Propheten I, 44, 9. Die Lehre im Timäus von der Schöpfung der Welt aus der formlosen Materie stammt von Moses I, 59.

Leider blieb Justin bei der Annahme solcher anständigen Entlehnungen nicht stehen, sondern der Teufel und sein Anhang wurden zu Hilfe genommen in geradezu unheimlicher Weise. Die Dämonen hatten ihr Spiel getrieben. Was sie bei Moses und den Propheten von dem kommenden Heiland aufschnappen konnten, dass haben sie in heidnischen Mythen im Voraus entstellt, um den Christen Verdruss zu machen I, 23, 3. Diese sonderbare, später in der Kirche, ja in der katholischen Mission bis auf die Neuzeit so beliebte Erklärung mehr oder weniger auffallender Ähnlichkeiten wird von Justin besonders in Betreff Christi übernatürlicher Geburt ausführlich dargestellt I, 22; 54, 2 ff., aber auch bei anderen Beispielen angewandt. So entstammt nach I, 54, 6 Dionysus als Erfinder des Weinstocks den auf Christus hinzielenden Worten in Gen. 49, 10 ff.: „Er wird sein Füllen an den Weinstock binden und seiner Eselin Sohn an den edlen Reben". Der dort erwähnte πῶλος, „Füllen", soll der Prototyp des Pegasus des Bellerophon sein. Als die Dämonen in Jesaja von der Jungfraugeburt lasen, erfanden sie die Sage von Perseus. Die Worte des Psalmisten 19 (18), 6: „Er freut sich wie ein Held zu laufen den Weg", gaben ihnen den Stoff zur Sage von Herakles. Als die Dämonen erfuhren, dass der Heiland alle Krankheit heilen und Tote auferwecken sollte, führten sie den — in der hellenistischen Zeit erfolgreichen und berühmten Heilgott — Asklepius vor. Auch Reinigungsriten

haben die Dämonen dem mosaischen Gesetze entlehnt I, 62. Kore's Verbindung mit dem Wasser I, 64 soll der Genesisstelle vom Schweben des Geistes über dem Wasser entnommen sein — wohl der geschraubteste unter Justins Beiträgen zu der vergleichenden Mythologie.

Diese gesammte Teufelstheorie eignete sich zu gut als Waffe gegen das Heidentum, um nicht allgemein angewandt zu werden. Die Lateiner, die im Allgemeinen nicht das lebendige Gefühl der griechischen Kirchenmänner vom Zusammenhange mit dem griechischen Denken hatten, waren noch mehr als die griechischen Theologen gewillt, die absprechenden Urteile und Erklärungen betreffs griechischer Lehren, Mythen und Gebräuche zu billigen und zu vermehren.

Die Unterschätzung der Griechen und das allmähliche Verschwinden der Anerkennung eines direkten Wirkens des Logos im Heidentum sind deutlich zu erkennen, wenn wir uns in die Zeit versetzen, in der Eusebius seine Kirchengeschichte abfasste, also etwa 200 Jahre nach Justin, 100 Jahre nach Origenes. Eusebius von Cäsarea war kein originaler Kopf. Er vertrat in Nicäa die mittlere, semiarianische Anschauung. Wir können in ihm den repräsentativen Typus eines hervorragend gelehrten griechischen Kirchenmannes erkennen. Wie viel er und die Kirche dem Griechentum verdankten, zeigt er unbewusst selbst am besten grade in dem Stücke der Einleitung, das uns beschäftigen wird. Spricht er doch vom Sabbat und von der Beschneidung als von Bildern und Symbolen. Die deutlichen Mystagogien, die wirklichen Einweihungen in die göttlichen Geheimnisse, erhielten nach Eusebius noch nicht die Hebräer, sondern erst die Christen. Die biblische Offenbarung wird somit von diesem hochgebildeten Christen wie von so vielen vor ihm bis zur Unkenntlichkeit entstellt

und in eine Art Mysterienreligion mit Unterscheidung zwischen Esoterischem und Exoterischem verwandelt. So lässt auch Eusebius in seiner gedrängten Skizze vom Gange der Offenbarung einer direkten Wirkung des Logos unter den Griechen auch nicht den geringsten Raum übrig.

In der Einleitung zu seiner Kirchengeschichte verbindet er den paulinischen Gedanken vom Verfalle der ursprünglichen Gotteserkenntniss mit der oben genannten Entlehnungstheorie (I, 2, 17 ff.). Die Vorzeit konnte Christi Lehre nicht erfassen. Denn die Menschen waren vom ersten seligen Leben abgefallen, sie erstickten die ihnen von der Natur eingepflanzte Vernunft und lebten in Kannibalismus, grober Barbarei und Gottlosigkeit. Die Roheit der niedrigeren Stadien der Menschheit wird realistisch geschildert, und Gottes Strafgerichte über das sündige Geschlecht werden mit Anlehnung an die Genesiserzählungen berichtet. Dann aber offenbarte sich der präexistente Logos gottesfürchtigen Männern durch Engelsvisionen oder in menschlicher Gestalt. Allem Anschein nach sind hier die Gottesoffenbarungen an die Patriarchen gemeint. Durch diese Männer wurde der Same der Religion unter vielen Menschen ausgestreut; und dem von den alten Hebräern abstammenden Volke, welches sich der wahren Gottesverehrung zugewandt hatte, gab der Logos durch den Propheten Moses Symbole der Religion, nämlich den Sabbat und die Beschneidung, aber noch nicht die deutliche Einsicht in die Geheimnisse der Religion. Das mosaische Gesetz verbreitete sich wie ein Wohlgeruch über alle Menschen, indem es durch die von ihm beeinflussten Gesetzgeber und Philosophen Denkweise und Sitten der Völker milderte. Am Ende offenbarte sich derselbe göttliche Logos im Beginn des römischen Kaisertums als wirklicher Mensch.

In eklektischer Weise werden hiermit mehrere der alt-

kirchlichen Erklärungsweisen der ausserbiblischen Wahrheit verbunden: zuerst die Vollkommenheit der Urzeit und die darauf folgende Entartung, dann die Erscheinungen des Logos den Männern des Altertums, die somit Samen der Wahrheit unter die Menschen ausstreuten, wobei es jedoch, wie wir gesehen haben, mehr als fraglich erscheint, ob eine direkte Wirkung des Logos spermatikos in der Welt gemeint ist. Gesetze und Weisheit des Heidentums werden nicht aus dem Logos spermatikos erklärt, sondern die alten Gesetzgeber und Philosophen hatten vom jüdischen Gesetz gelernt, und werden somit als unmittelbare oder mittelbare Schüler des Moses angesehen. Für eine direkte Einwirkung des Logos wird ausserhalb der Bibel kein Raum gelassen.

In der Kirchengeschichte ist die Frage nach der Herkunft der ausserbiblischen Wahrheit lediglich eine zufällige. Ausführlich und prinzipiell beschäftigt sich Eusebius mit der Sache in seiner προπαρασκευὴ εὐαγγελική. Dort wird auch von diesem Manne, der doch die aufgeklärteren Elemente der Kirche vertrat, den Griechen jede Originalität abgesprochen — abgesehen von einer frechen Räuberei. Der Zweck der Praeparatio evangelica ist, die Meinung zu widerlegen, dass die evangelische Lehre nicht durch Beweise gestützt werden kann (I, 1). Eusebius will zeigen, dass die Christen mit gutem Rechte die heiligen Schriften der Juden den väterlichen (griechischen) Urkunden vorgezogen haben (VII, 1). Nicht ohne gute Gründe zogen sie die Theologie der Hebräer der Philosophie der Griechen vor (IX, 1). Drei Hauptgründe durchziehen das ganze kompilatorische Buch des Eusebius: einmal die Wirksamkeit der Dämonen (IV, 23), auf welche eine beträchtliche Menge der Orakel zurückgeführt wird V, zweitens das Alter der Hebräer (VII, 1; IX, 1, 14; XII, 43) und endlich die Räuberei

der Griechen, der ein ansehnlicher Teil des Werkes gewidmet wird. Der Verfasser ergibt sich einer ausführlichen Beweisführung des schönen Satzes, dass die Griechen Diebe gewesen sind (XI, 3). Wie die griechische Literatur von Plagiaten aus älteren hellenischen Werken wimmelt, wird mit Auszügen aus Klemens und Porphyrius nachgewiesen (IX, 2). Auch den Barbaren haben die Griechen viel entlehnt (IX, 5). Und zwar den Hebräern, deren Lehren und Gesetze uralt sind (VII, 1). Das Zeitalter der griechischen Philosophen fällt später als die gesammte Geschichte der Hebräer (IX, 14). Damit sind die zwei Voraussetzungen gegeben: die Griechen sind überhaupt Diebe, das ist durch ihre eigenen Zeugnisse dargelegt worden (XI Vorrede); und sie folgten den Hebräern. Demgemäss besteht keine Schwierigkeit, die Ähnlichkeiten zu verstehen. Was die Furcht vor dem einzigen und allmächtigen Gott und die für den Nutzen der Seele wichtigsten Lehren betrifft, d. h. die vornehmsten aller Lehrsätze, sind bei den Griechen ausschliesslich von den Hebräern genommen worden (IX, 1). Tatsächlich stimmen nämlich die Philosophen in gewissen Momenten mit den Hebräern überein. Der Jude Aristobul hätte schon gezeigt, meint Eusebius, dass die Griechen ihre Philosophie aus jüdischen Quellen geholt haben (XIII, 12). Nach dem Grundsatz a potiori behandelt Eusebius nur den vornehmsten von allen, Plato, drei ganze Bücher XI—XIII und Teile der zwei letzten XIV, XV sind ihm gewidmet. Etliche seiner Lehren, lesen wir bei Eusebius, zeigten mit der Bibel auffallende Ähnlichkeiten (XI, 37). Selbst in der Form soll Plato bisweilen von den hebräischen Schriften abhängig sein (XII, 43). Es ist unverkennbar, dass auch dieser neidische Apologet nicht umhin kann, sich für den Meister des philosophischen Scharfsinns und für seinen noch grösseren Lehrer zu erwärmen, wenn er sich in beide vertieft. So-

krates glaubte die dreiste Fabel von den griechischen Gottheiten nicht, daher musste er sterben. Eusebius gehört nicht zu den Wahrheitszeugen, die es fertig brachten, Sokrates zu beschimpfen. Auch des Sokrates Verhöhnung der Naturforschung und seiner Vorliebe für die Ethik gibt er seine Zustimmung (XV, 62). Es scheint sogar dem Eusebius daran gelegen zu sein, Übereinstimmungen mit Plato aufzuweisen, wie auch Platos Vorschlag im Staate V, 459, dass die Gräber von ehrenvoll gefallenen und göttlichen Menschen gepflegt und angebetet werden sollen, bei den Christen seine Erfüllung fände, denn sie machten es schon so mit ihren Heiligen, den Stoikern der Frömmigkeit, den Märtyrern, sie huldigten ihren Grabstätten. Man kann nicht verkennen, dass Eusebius die dem Christentum bedenklichen oder abscheulich erscheinenden Sätze bei Plato nicht mit der möglichen und sonst geübten apologetischen Rücksichtslosigkeit ausgenützt hat, obwohl Fehler (XIII, 14) und unsittliche Ansichten (XIII, 19. 20) in diesen Schriften erwähnt werden. Die innere Verwandtschaft des platonischen Geistes mit der biblischen Religion im Gegensatz zu Aristoteles hat Eusebius richtig empfunden: Aristoteles weicht von Moses ebensowohl als von Plato ab (XV, 3 f.). Überhaupt widersprächen sich die Philosophen gegenseitig (XIV) und zeigten dadurch ihre Unterlegenheit gegenüber der Schrift. Trotz der Anerkennung des Sokrates und des Plato wird von dem griechisch gebildeten Verfasser jede direkte Einwirkung des Logos auf die hellenische Welt ausgeschlossen.

Freilich beurteilen wir leicht die Art der alten Kirchenlehrer, von der ausserbiblischen Wahrheit zu sprechen, allzu abstrakt, indem wir uns nämlich nicht in ihre geschichtliche Situation hineinversetzen. Die Konkurrenz der heidnischen Religionslehren und Mysterien war doch allzu ernst und unmittelbar zu empfinden, die Schuldnerschaft der

Kirche dem griechischen Denken gegenüber war eine allzu vieldeutige und bedenkliche Tatsache, als dass allgemein und offen eine von der biblischen Offenbarung unabhängige, religiöse und sittliche Erkenntnis hätte zugestanden werden können. Den Männern der Kirche war auch bei aller Trübung der evangelischen Art doch wenigstens das Bewusstsein aus der Bibel ungetrübt geblieben, was ihre vielleicht wichtigste historische Aufgabe ausmachte, nämlich die Notwendigkeit die Absolutheit des Christentums allen Relativismen der wetteifernden Kulte und Lehren gegenüber festzuhalten.

Neben diesen aus der geschichtlichen Lage sich ergebenden Hindernissen für das Emporkommen einer Lehre von der später sogenannten natürlichen Religion, kann noch eine andre Ursache erwähnt werden: der grosse Lehrmeister der aus dem Weltbestand hergeleiteten Theologie, Aristoteles, beherrschte noch nicht die kirkliche Denkweise jener Zeit.

In der karolingischen Zeit kamen jene Hemmnisse, die aus der geschichtlichen Konkurrenz des Christentums mit den antiken Religionen erwachsen waren, nicht mehr in Betracht. Der karolingischen Renaissance drohte von seiten der antiken Kulte und des klassischen Heidentums längst keine Gefahr mehr. Wer es wollte, konnte sich der Begeisterung für die Antike ruhig hingeben und Rede und Schrift mit Zitaten aus einer vergangenen Herrlichkeit nach Belieben schmücken, aber freilich nur, soweit es das bescheidene Mass der vorhandenen Kenntnisse über jene Zeit und die ärmlichen Vorbilder aus den letztvergangenen Jahrhunderten gestatteten. Vor einiger Zeit sah ich im Stephansdom in Halberstadt Karls des Grossen Bild neben dem Hochaltare hängen. In das prächtige Gobelin haben die Nonnen Sokrates und Plato, Kato und Seneka in den Ecken des

Kaiserbildes eingewebt. Das ist ehrlich verdient. Alkuin kam nach dem Frankenreich als Repräsentant der christlich-klassischen Bildung Englands[1], die das klassische Heidentum nie als praktisches Problem für das Christentum empfunden hatte. Ihn beseelte ein hohes kirchliches Bildungsideal, für das er bei seinem Herrscher Verständnis fand. Bei aller Entschiedenheit in der Überordnung des Christentums, welche die nicht seltenen tadelnden Worte gegen Männer der Antike völlig erklärt, konnte Alkuins aufrichtige Schätzung der antiken Literatur sich vereinzelt zu Aussagen versteigern wie die folgende im Dialogus de Rhetorica et virtutibus[2] es ist: Alkuin nennt die Tugenden und sagt seinem königlichen Herrn, dass die Philosophen diese Tugenden mit dem grössten Eifer gepflegt hätten. Karl fragt dann nach dem Unterschiede zwischen einem solchen heidnischen Philosophen und einem Christen, worauf Alkuin antwortet: Der Glaube und die Taufe.[3] Den tugendhaften Heiden wird bald danach eine hohe Anerkennung gezollt, sie beschämen die Christen.[4]

„Die Vermählung der antiken Bildung mit dem christlichen Geist" war die Signatur der karolingischen Zivilisa-

[1] Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[3] 429; II[3] 131. 176 f., 138, 140.

[2] Migne CI 943 f. (Alcuinus II, 329).

[3] Die Tugenden sind „virtus, scientia, veritas, amor bonus." Karl der Grosse fragt: „Nunquid (non) has Christiana religio apprime laudat?" Albinus magister (= Alkuin): „Laudat et colit." — Carolus: „Quid philosophia cum iis?" — Alb.: „Has intellexerunt in natura humana, et summo studio coluerunt." — Carolus: „Quin tunc distat inter philosophum talem et Christianum?" — Alb.: „Fides et baptisma."

[4] Temperantiæ partes sind continentia, clementia, modestia ... — Car.: „Honor eximius est coram hominibus hanc servanti, et laus apud Dominum. Sed miror nos Christianos, si [illi] philosophi has virtutes ob illarum tantum dignitatem vel laudem vitae servaverunt, cur nos ab iis in multis devio errore declinamus, cum haec nunc in fide et charitate servantibus aeternae gloriae ab ipsa veritate Christi Jesu praemia pollicentur." Col. 945 S. 330.

tion.[1] Auch für die zweite paulinische Quelle der ausserbiblischen Wahrheitserkenntnis, die Natur, hatte Alkuin einen offenen Sinn. Hauck bemerkt,[2] dass seine tiefe Überzeugung, die Welt sei eine Offenbarung Gottes, ihm den Gedanken eingab, Abraham habe Gott durch die Betrachtung der Gestirne erkannt. Schon in Alkuins Schule sind Vernunft und göttliche Autorität der geoffenbarten Schrift als die zwei sich gegenseitig stützenden Quellen der Erkenntnis nebeneinander gestellt worden.[3]

Unter den kirchlichen Antikenverehrer der Folgezeit seien hier nur drei genannt.

Der grosse Pabst Gerbert, Silvester II († 1003), holte für sich selbst geistige Erhebung und Nahrung aus Horatius, Vergilius und Cicero. Abälard († 1142) suchte in seiner Introductio ad Theologiam Beweise für Gottes Existens und für die Dreieinigkeit in der Heiligen Schrift, bei Hermes und Plato, den er unter den Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stellt; dann bei den Dichtern, besonders Vergilius; endlich bei der Sibylle. Er fand für den christlichen Glauben auch bei Pythagoras und Cicero, Varro und Seneka und anderen manche Beweise. Plato stellt er über Aristoteles, weil dieser jünger war.[4] Als König Heinrich I. von England seinen Sohn nebst vielen Edelmännern auf dem Meere im Jahre 1120 verloren hatte, tröstete ihn Hildebert, später Erzbischof von Tours, mit Zitaten aus Vergil und stoischen Gedanken, die den bekannten Brief mehr kennzeichnen als die dort angeführten Bibelsprüche. „Während aller Jahrhunderte des Mittelalters

[1] Hauck, III³, 307.
[2] II³, 140.
[3] l. c. 155.
[4] F. Picavet, Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales, Paris 1905. S. 158, 201.

näherte man sich den antiken Schriftstellern mit der Erwartung von ihnen zu lernen."[1]

Ehe wir zu der durch Alexander von Hales († 1245) eingebürgerten, auf Aristoteles aufgebauten scholastischen Methode und damit zu einer neuen Periode der sogenannten natürlichen Theologie übergehen, darf man hier mit einigen Worten der Anerkennung gedenken, welche antiken Gestalten und Motiven in der kirchlichen Kunst zu Teil wurde, sei es direkt, indem Vergilius und Seneka als Kirchenväter oder die Sibyllen und Hermes Trismegistos als Vorboten Christi dargestellt wurden, oder sei es indirekt, indem man Mythen, wie die vom Tode des Herakles, durch symbolische Deutung auf Christus übertrug. Als Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle die fünf Sibyllen unter die Propheten setzte — über dem Altar Jonas, dann links Libica, Daniel, Cumaea, Esaias, Delphica, auf der Wand dem Altar gegenüber Zacharias, dann auf der rechten Wand zurück bis zum Altar Joel, Erithraea, Ezechiel, Persicha, Hieremia — tat er nichts Neues. Freilich hat sich die Renaissance in dieser Hinsicht viel zugetraut. In einem Saale der Wohnung Borghia hat Pinturicchio Szenen aus der ägyptischen Mythe von Isis und Osiris neben der Maria mit dem Christuskinde, dem Besuche der Elisabeth und neben Heiligenbildern dargestellt.[2] Die heidnischen Motive sind an und für sich nicht befremdend, zumal es sich nicht um einen heiligen Raum handelt, sondern um die Sala delle nozze dette di Aldobrandini. Das Sonderbare liegt in der Zusammenstellung mit den christlichen Bildern, welche den Gedanken an ebenbürtige religiöse Ereignisse nahelegt. In den Kirchenmalereien ist das Ansehen antiker Persönlichkeiten und

[1] H. O. Taylor, The Mediæval Mind II. London 1911. S. 107, 146.
[2] Er. Pistolesi, Il Vatieano descritto ed illustrato Roma 1829 III, 85 f., 93 ff. Tavola XXIX, XXXI, XXX.

Vorstellungen bezeugt, von den Katakomben an bis zum Rundfenster im Westminster Abbey, wo Christus in der Mitte thront, umgeben von Patriarchen, Propheten, Aposteln und den grossen Lehrern der ausserchristlichen Welt.

Der Respekt des Christentums vor der Antike im Mittelalter und noch später, insbesondere vor Sokrates[1] und dem Stoizismus, unter den Stoikern am meisten vor Seneka und neben den Stoikern besonders vor Plutarch, war grösser und wirksamer als wir uns jetzt recht vorstellen können, in einer Zeit in der die Bildung, zu ihrem Nachteil und zu Gunsten des Materialismus, sich nicht von dem Studium der antiken Schriftsteller, mit ihrem idealen Geiste und ihrer vornehmen Zucht wie früher nährt. „Fortasse latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur, et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo“ (Erasmus).

II.

Die formulierte Lehre.

Als die Araber dem christlichen Mittelalter eine nähere und erweiterte Kenntnis von Aristoteles' Schriften vermittelten, eröffneten sich den begeisterten Blicken neue reichere Gebiete der Kenntnis und des Denkens. Gleichzeitig als gefährlicher Modernismus gefürchtet und mehr

[1] Noch ein katholischer Prelat wie François de Sales (1567—1622, kanonisiert im Jahre 1665) rechnete bekanntlich Sokrates unter die Christen. Und der berühmte lutherische Pfarrer Johann Friedrich Oberlin in Ban de la Roche im Elsass (1740—1826) sagte, dass „Sokrates zur Rechten Gottes sitzen wird“.

als einmal von kirchlicher Seite verpönt und verdammt,[1] wurde der Aristotelismus, freilich nicht in seiner Reinheit, sondern mit platonischen und neuplatonischen Elementen durchwoben, von Albert dem Grossen nur in vorsichtig referierender Weise dargestellt, von seinem Schüler, dem grossen Thomas, zu einem im Verein von Kühnheit und Konservativismus, Denkkraft und eklektischer Kunst unvergleichlichen System des kirchlichen Christentums verwertet. Hier war die Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion in Prinzip vollzogen, obwohl die Durchführung in Einzelheiten verhängnisvolle Schwierigkeiten bot. Damit ist eigentlich keine Neuerung geschehen. Von der lex naturalis, von Vernunft und Schriftautorität

[1] Gregorius IX schrieb an die Pariser Theologen d. 7ten Juli 1228 in der Ep. „Ab Aegyptiis": Quidam apud vos, spiritu vanitatis ut uter distenti, positos a Patribus terminos profana transferre satagunt novitate, coelestis paginae intellectum, SS. Patrum studiis certis expositionum terminis limitatæ, quos transgredi non solum est temerarium, sed profanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando." Diese Worte der *Epistola ad magistros theologiæ parisienses* werden in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8 September 1907 „De modernistarum doctrinis" angeführt. (Die päpstliche Enzyklika gibt nach einem, im Register bei Denzinger freilich berichtigten, Druckfehler in der damaligen Auflage von Denzinger's Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Würzburg 1900, das Jahr 1223 anstatt 1228. In der 12ten Auflage von 1913 ist das Jahr auch im Texte berichtigt worden). Soll man es als unbewusste Prophezeiung deuten, dass der jetzige Papst, indem er die heutigen „Modernen" gründlichst verdammt, sie mit den damals häufig sogenannten "Modernen" zusammenstellt, deren Modernismus eben bald nachher zum glänzenden Sieg durch Thomas ab Aquino verholfen wurde als massgebende Darstellung der Kirchenlehre für Jahrhunderte? Die zitierten Worte des Gregorius IX richteten sich gegen die Aristoteliker.

In ganz anderem und „modernem" Sinne hat Roger Baco, der englische Franziskaner, einige Jahrzehnte später Einspruch gegen den damaligen Modernismus erhoben, nämlich im Namen der Spezialwissenschaften und des Empirismus der übertriebenen Autorität des Aristoteles gegenüber. Vgl. Fr. Picavet, Essais sur l'histoire etc. Paris 1913. S. 275. Baco fand dass „die Modernen sich irren", wenn sie Aristoteles immer und immer erweitern und übertreiben.

als einander nicht widerstreitenden, sondern ergänzenden oder bekräftigenden Erkenntnisquellen, war in der Kirche seit mehr als einem Jahrtausend viel verhandelt worden.[1] Aber dass dennoch eine massgebende Lehre von der natürlichen Theologie doch erst von Thomas geschaffen wurde, hat zwei Hauptgründe, einmal die Weiterbildung des Aristoteles, der betreffs der Schlüsse auf die Gottesidee aus der Welterkenntnis bestimmtere Anknüpfungspunkte bot, weiter den durchgeführten Intellektualismus des Aquinaten, durch welchen er natürliche Welterkenntnis und wunderbare Glaubenserkenntnis auf dieselbe Ebene setzte, um dann jede in ihrer Tragweite schärfer als früher zu unterscheiden.[2] Durch Addition der zwei Grössen: natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis, kommt die Theologie zustande. Die natürliche Gotteserkenntnis umfasst nicht die Artikel des Glaubens, sondern ist als eine Einleitung zu ihnen aufzufassen. In der Behauptung der Unfähigkeit der Vernunft, die Dreieinigkeit und die Inkarnation zu erfassen, ging Thomas weiter als z. B. Anshelm vor ihm. Aber die Vernunft gibt doch eine wirkliche Gewissheit von Gott. Fünf Gottesbeweisen mass Thomas Denknotwendigkeit zu. In seiner kürzeren, früheren und persönlicheren Darstellung des Christentums, der Summa contra Gentiles[3] sind nicht weniger als drei von den vier Büchern der natürlichen Religion gewidmet.[4] Zu der

[1] Von der grundsätzlichen Übereinstimmung in dieser Hinsicht zwischen mittelalterlichen Theologen wie Anshelm und Hugo S:t Victor, und Augustin siehe R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[2], 154, 179 f.

[2] Seeberg l. c. 353, 619.

[3] P. H. Wicksteed, Dante and Aquinas. London 1913. S. 97 f.

[4] Gegen die Heiden konnte sich nämlich Thomas nicht auf die Autorität der Offenbarung stützen. Sancti Thomæ Aquinatis de veritate catholicæ fidei contra gentiles. Opera omnia V Parma 1855. Liber I, Caput 2; Quia quidam eorum (Gentilium), ut Mahumetistæ et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius scripturæ, per quam possint convinci;

Offenbarung wurde mit Material aus Aristoteles ein Vorhof gebaut, der bis vor hundert Jahren auch in der evangelischen Theologie da stand, und ehe er niedergerissen wurde, durch den Deismus das Heiligtum selbst in sich aufgenommen hatte. Aristoteles, schon von Monophysiten als Heiliger und dreizehnter Apostel angesehen, wurde jetzt der mittelalterlichen Theologie „ein Vorläufer Christi in den natürlichen Dingen, wie der Täufer es in den Dingen der Gnade war."

Trotz der Einsprüche der Nominalisten, welche die Gültigkeit der Gottesbeweise leugneten, und nur die Auto-

sicut contra Judæos disputare possumus per Vetus Testamentum; contra hæreticos, per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quæ tamen in rebus divinis deficiens est. Die Verteilung der Offenbarung und der natürlichen Religion wird folgendermassen vollzogen. Cap. 3: Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. IV, 1: In præcedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Job: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius.

Restat autem sermo habendus de his, quæ nobis revelata sunt divinitus ut credenda excedentia intellectum humanum.

Schon bei Thomas findet sich der Gedanke, dass die Fähigkeit der Vernunft Gott zu erkennen keineswegs die Universalität der Gotteserkenntnis verbürgt. Im Gegenteil bringt die Offenbarung eine allgemeinere Gotteserkenntnis hervor. I, 4 wird von den Misslichkeiten gesprochen, welche folgen würden, wenn die Offenbarung nicht da wäre. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. 1. Multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. 2. Quidam impediuntur necessitate rei familiaris. 3. Quidam pigritia. Vgl. J. Butler, The Analogy of Religion (Methuen's Standard Library 1906 S. 30): Gott zeigt in seiner Weltregierung, dass sie gerecht und sittlich ist. Das leuchtet freilich nur wirklich denkenden Menschen ein, nicht demjenigen, der der Sache eine flüchtige Aufmerksamkeit widmet. Somit treffen die gegen die offenbarte Religion gerichteten Einwände, dass sie nicht universell ist, ebensowohl die natürliche Religion.

rität der Schrift und der Kirche anerkannten, und ihres Schüler Luthers, behauptete sich Thomas' Schema in grossem und ganzem bis zur Aufklärung; in der katholischen Theologie herrscht es noch heute, von dem Papst, d. h. von der Kirche, feierlicher als je als authentische Auslegung des Glaubens anerkannt und festgestellt. Die folgenden Jahrhunderte reproduzierten die Lehre von natürlicher und geoffenbarter Theologie, freilich mit dem Unterschied, dass bei Melanchthon und den lutherischen Dogmatikern die heilige Schrift als Text der Wahrheitserkenntnis eine absolute Stellung einnahm.[1] In Hollazii Examen theologicum[2] lesen wir z. B., dass die Theologie zweifach ist, natürliche und geoffenbarte. Die Übereinstimmung aller Heiden bekräftigt den Gottesglauben. Cicero, die Platoniker und Andere werden angeführt. In solcher Weise gehörten bis vor hundert Jahren die heidnischen Autoren zu dem Beweismaterial der Dogmatik betreffs der natürlichen Theologie.

Zu jeder Zeit hat in der Kirche das starke Gefühl für die Übernatürlichkeit des Heils Einspruch gegen die Fähigkeit der Vernunft erhoben, selbst in dem beschränkten Masse, das die Kirchenlehre nach Thomas ihr zuerkannte. Die Anfänge der modernen Philosophie sind mit einem derartigen Widerstreit gegen die Tragweite der Vernunft verbunden. Als Descartes es unternahm, die Wahrheiten der

[1] E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon 1891.

[2] Prol. I Quæst. 11: Quotuplex est theologia viatorum? Theologia viatorum est duplex, naturalis et revelata. Illa est, qua Deus tum ex notitiis insitis, tum ex intuitu rerum creatarum innotescit. Hæc est notitia de Deo et rebus divinis, quam Deus vel per immediatam revelationem, sive inspirationem; vel per revelationem mediatam, seu verbum divinum litteris consignatum hominibus viatoribus communicat. In Articulo de Deo wird die natürliche Gotteserkenntnis weiter ausgeführt (Quest. 5). Dividitur in insitam et acquisitam. Accedit gentilium omnium consensus.

natürlichen Religion: die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit, zu beweisen, wusste er sich in Übereinstimmung mit der kirchlichen Anschauung. Aber man kennt die derben Worte, welche sein jüngerer Zeitgenosse Pascal, der sonst sein Werk hoch schätzte, gegen ihn gerichtet hat. Er wollte „écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes."[1] Er schreibt: „Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a plus que faire de Dieu."[2] „Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes."[3] Er zürnt denjenigen die wollen, dass man die Wahrheit glaubt, wenn sie sie beweisen, was Jesus Christus nie getan hat. Nun sind die Ansprüche der Vernunft, Gott zu beweisen, eigentlich eine Lästerung.[4] Aber derartige Widersprüche haben die natürliche Theologie nicht zerstört. Im Gegenteil hat sie nach Pascal ihren Höhepunkt erreicht.

Gegenwärtig nach Schleiermacher wird die Diskussion über die natürliche Religion im althergebrachten Sinne eigentlich nur noch von der katholischen Theologie fortgesetzt. Man streitet wie im Mittelalter darüber, ob die ersten Menschen eine Zeitlang der gratia sanctificans entbehrten, um eine solche übernatürliche Gottesgabe eventuell später sich zu verdienen und zu bekommen, oder ob sie die gratia sanctificans vom Beginn an besassen. Die letztere Ansicht gelangte durch Thomas ab Aquino zu Herrschaft, ohne jedoch jemals kirchlich festgestellt zu werden. Die

[1] Éd. Astié[3]. S. 269.
[2] l. c. 276.
[3] l. c. 507.
[4] Vgl. L. Brunschvicg in Foi et Vie XVI, S. 336 ff.

andere Ansicht, dass die Übernatur nicht von Anbeginn den ersten Menschen zu Teil wurde, hatte schon vor Thomas namhafte Vertreter, wie Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus, und ihr schliessen sich mehrere katholische Theologen der Gegenwart an. So schreibt Pater C. Pesch,[1] dass die Kirche erklärt, „dass der übernatürlichen Offenbarung eine natürliche Gotteserkenntnis, wenigstens dem Begriffe nach, vorausgehen müsse". Dabei ist die Bestrebung nicht zu verkennen, die Lehre von der Uroffenbarung in möglichste Übereinstimmung mit den von der Ethnographie, der Religionsgeschichte und der Archäologie gegenwärtig herbeigeführten Tatsachen und Schlussfolgerungen zu bringen.

Als offizielle katholische Lehre wird immer behauptet und wiederholt: „Rationatio Dei existentiam cum certitudine probare valet." Verneinung dieser natürlichen Gottesgewissheit wurde noch neuerdings in den Massregeln wider die Modernisten in feierlichster Weise abgewiesen und verurteilt.

Als das reifste und noch heute lesenswerteste Erzeugnis der kirchlichen Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion darf wohl das klassische Buch vom anglikanischen Pfarrer Joseph Butler, später Bischof von Durham, The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature, zum ersten Mal erschienen im Jahre 1736, angesehen werden. Das Buch hat zwei Teile, einer behandelt die natürliche Religion, der andere das Christentum. Dieser Unterschied fällt für den Verfasser mit der Ordnung der Glaubensartikel zusammen. Der erste Artikel von Gott gehört der natürlichen Erkenntnis,

[1] Gott und Götter, Freiburg in B. 1896. S. 78, nach Pater W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, Münster 1912. S. 151.

der zweite und der dritte der Offenbarung.[1] Die Offenbarung im Christentum hat einen doppelten Zweck, erstens als „eine Republikation und äussere Einsetzung der natürlichen oder wesentlichen Religion, den gegenwärtigen Verhältnissen der Menschheit angepasst, beabsichtigend natürliche Frömmigkeit und Tugend zu fördern; und zweitens als eine Erzählung von Dingen, die nicht von der Vernunft entdeckt werden können, und infolge welcher eine Anzahl besonderer Gebote uns auferlegt sind." Nur die erste dieser Aufgaben der positiven Religionseinrichtung, nämlich als Mittel der Vernunftreligion zu dienen, hat Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in etwas anderer Weise anerkannt. Darin liegt der Unterschied dieser Periode und der folgenden.

Butlers Schrift erschien als Widerlegung von längst in England vernommenen, mehr oder weniger offenen Angriffen gegen die Offenbarung. Der Verfasser hat in seiner Vorrede darüber Worte, die uns sehr modern anmuten. Die Falschheit des Christentums sei nach der Ansicht des gebildeten Publikums endlich entdeckt und als selbstverständlich hingenommen.[2] So viel hatte Butler von den Zweifeln und den erkenntnistheoretischen Diskussionen seiner Zeit gelernt, dass er die religiösen Wahrheiten nicht förmlich beweisen, sondern nur als in höchstem Grade wahrscheinlich erscheinen lassen wollte.

[1] In Methuen's Standard Library, London 1906. S. 97.

[2] „It is come, I know not how, to be taken for granted, by many persons, that Christianity is not so much as a subject of inquiry; but that it is, now at length, discovered to be fictitious. And accordingly they treat it, as if, in the present age, this were an agreed point among all people of discernment; and nothing remained but to set it up as a principal subject of mirth and ridicule, as it were by way of reprisals, for its having so long interrupted the pleasures of the world."

III.

„Alle Religion ist natürliche Religion".

Zwei bedeutende Religionsforscher der Gegenwart mit sehr verschiedenen persönlichen Anschauungen haben neuerdings beweisen wollen, dass die neue Zeit auch für die Religionsauffassung nicht mit Luther und der Reformation, sondern mit der neuen Denkweise anhebt, die in 17ten Jahrhundert sich zu verbreiten begann. Ich meine François Picavet in „Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales Paris 1905",[1] und Ernst Troeltsch in seiner grosszügigen Geschichte des Protestantismus in der „Kultur der Gegenwart". Was das Weltbild und die wissenschaftliche Anschauung betrifft, ist das selbverständlich zutreffend, somit auch für die Frage, die wir hier behandeln, aber nicht, wenn man das innere Gemütsleben der Religion ansieht. Mit der Epoche des Deismus und der Aufklärung beginnt für den Begriff natürliche Religion eine neue Zeit. Die alte Distinktion zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion wurde in der Tat auch weiterhin inne gehalten. Aber die Grenze zwischen Vernunft und Offenbarung verschob sich zu Gunsten der menschlichen Vernunft.

Das war schon bei den frühen radikaleren Aristotelikern des Mittelalters wie bei etlichen Männern der Renaissance der Fall gewesen. „Schon die von Thomas bekämpften lateinischen Averroisten des 13ten Jahrhunderts vertraten heterodoxe Thesen über den Intellect, dessen Schlussverfolgerungen der Vernunft denknotwendig sind;

[1] S. 87. Vgl. Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, Paris 1913.

doch behielten sie im Namen des Glaubens die orthodoxen Antithesen bei: sie geben aber zu verstehen, dass die Vernunft von sich selbst aus die vom Glauben entschiedenen Fragen beantworten kann».[1] Jedoch erst im englischen Deismus, in Frankreich und in der deutschen Aufklärung gewann diese Anschauung entscheidende Bedeutung.

Während der zwei langen ersten Perioden — wenn man nicht vorzieht den schon von uns behandelten Zeitraum in der Geschichte der natürlichen Theologie als eine einzige, durch die Vorbereitung und dann die fertige Formulierung dieses Begriffes gekennzeichnete Periode, zusammenzufassen — hatten sich Vernunftreligion und Offenbarung wenigstens im Allgemeinen im Prinzip gut oder doch leidlich vertragen. Am Ende war jeder ein eigenes, hinreichendes Gebiet zugewiesen worden. Jetzt trat mit dem Deismus, der englischen religiös-radikalen Schriftstellerei und der Aufklärung ein anderes Verhältnis ein. Zunächst blieb es oft unklar, wie verhängnisvoll diese neue Theorie für den Glauben an eine übervernünftige oder irrationelle Offenbarung sei. Denn die Verschiebung zwischen Vernunft und Offenbarung zu Gunsten der ersteren vollzog sich aus verschiedenen, sogar entgegengesetzten Absichten. Wurde die Offenbarung als unnötig hingestellt, so konnte das zur vermeintlichen Unterstützung des Christentums geschehen, was ja auch hauptsächlich der Fall gewesen ist. Alle die christlichen Wahrheiten, so meinte man, lassen sich von der Vernunft beweisen. Um so unverantwortlicher, dem Christentum nicht zu huldigen. Man nahm sich vor, das Christentum als vernunftnotwendig zu erweisen, sei es etwa durch Ausmerzung einiger besonders unbequemer Erzählungen und Lehren oder durch symbolische oder

[1] Picavet, Esquisse, S. 39. Cfr 212, 220.

rationalistische Umdeutung. Oder man spielte das ursprüngliche, reine, echte Christentum gegen das spätere, von Wundern und Dogmen und anderem unvernünftigem, angehängtem Kram entstellte Lehrsystem und Kirchenwesen in scharfer Polemik aus.

Dabei hat man auch im siebzehnten Jahrhundert den Platonismus als eine Entstellung des echten Christentums aus der Kirche ausscheiden wollen. Das wichtigste Zeugnis ist Souverain's Platonisme devoilé, im Jahre 1700 nach dem Tode des gelehrten und scharfsinnigen Verfassers erschienen. Schon die ältesten Väter haben nach ihm Jesus Christus „theologisiert".[1] Schon bei Justinus und Irenäus kann man kaum "die reine Lehre der Apostel von ihren platonisierenden Spekulationen trennen".[2] Gefährlich wurde diese Vergötterung erst, als Klemens von Alexandria und seine Nachfolger dem Platonismus zur Herrschaft in der Kirche verhalfen. „Le dogme platonicien n'est pas entré de plein saut dans la Religion Chrétienne. Cela sentirait trop l'innovation. Il s'est glissé peu-à-peu par voie d'explication et d'illustration. On n'a pas voulu changer la religion; on n'a prétendu autre chose que de l'embellir, et de l'accommoder au goût des philosophes."[3] Und zwar nahm man nicht den gereinigten, schlichten Platonismus[4], sondern der „grobe Platonismus",[5] der die göttlichen Eigenschaften hypostasiert hatte, überwucherte das Christentum, und wurde allmählich „die einzige Regel, nach der man Wahrheit und Irrtum unterschied".[6] Souverain scheute sich nicht die stattliche Reihe der platonisierenden Väter Gnostiker zu nennen.[7] Die grösste Schuld hatten infolge ihres Einflusses Origenes und Augustinus, welche nicht nur die Masse sondern auch alle nach ihnen kommenden

[1] S. 293 ff. [2] S. 83. [3] 316 f. [4] 199. [5] 119. [6] 176, 382. [7] 83.

Gelehrten in ihre Ansichten einbezogen. In dieser Weise bekam die Kirche über Jesus Christus eine heidnische Lehre.[1] Die allegorische Auslegung, welche allein ermöglichte, dass man sogar in den schlichten Worten der Bibel platonische Spekulationen erkannte, kann Souverain nicht ausdrücklich genug verpönen.[2]

In einer, gegen die supranaturale Anschauung durchaus freundlichen Weise wurde eine Verteidigung des Christentums von dem grossen Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts John Locke († 1704) ausgeführt in seinem anonymen Buche: Reasonableness of Christianity 1695, in dem er die ursprüngliche Reinheit und Einfachheit des Christentums den auseinander gehenden Dogmen und Kirchenlehren gegenüber wiederherzustellen versuchte. Bedeutsam ist in diesem Werke auch des Verfassers Beurteilung der nichtbiblischen Religionen.

Kirchlicherseits verteidigte man bisweilen das Christentum in einer Weise, welche seinem Offenbarungscharakter hätte tödlich sein können. P. Berranger veröffentlichte im Jahre 1728 seine Histoire du peuple de Dieu jusq'au Messie[3] und fünf und zwanzig Jahre später die Fortsetzung: Histoire du peuple de Dieu depuis la venue du Messie, 1758 erschien ein Appendix in Latein. Die Bücher wurden in mehrere Sprachen übersetzt und erlebten mehrere Auflagen, die letzte 1851. Im Vorworte zum ersten Teile äusserte Berranger den Gedanken, dass es eine natürliche Religion wohl geben könne, und dass diese Religion auch ausreiche. Die Offenbarung sei eigentlich überflüssig, eine Art von verschwenderischer Güte Gottes. Ein alter beliebter Gedanke wurde hier in radikaler Weise weitergeführt. So hatte schon der grosse Thomas[4] gelehrt, Gott habe in seiner

[1] 243. [2] Z. B. 119, 195, 199 ff. [3] 1734 auf den Index gesetzt. [4] Summa contra gentiles, I 4.

Barmherzigkeit in der Offenbarung auch der Vernunft zugängliche Wahrheiten mitgeteilt, um dem gemeinen Mann die Gewissheit zu erleichtern. Das im Grunde überflüssige gute Werk Gottes wird von Berranger auf die ganze Glaubenslehre ausgedehnt. Das hebräische Volk ist erwählt worden, um ein wenig besser als die anderen Völker die ihm anvertraute Wahrheit zu bewahren, welche die anderen Nationen beinahe ebensogut bewahrten. Der Verfasser wurde natürlich verdammt, aber die Jesuiten haben die Sache sehr milde behandelt. Für die liberale Anschauung, die auch in kirchlichen Kreisen den anderen Religionen gegenüber zur Geltung kam, sind seine Bücher charakteristisch.

Noch einen Schritt weiter, und dieselbe Grundanschauung konnte sich auch gegen das Christentum richten. Die radikalere Richtung der Vernunftgläubigen stellte die schlichte und erhabene Religion der natürlichen Vernunft als die ewige Wahrheit dem Zerrbild des angeblich übernatürlichen und übervernünftigen christlichen Religionssystems gegenüber. Der Wahn des Wunders und der Offenbarung sollte vor der aus Natur- und Weltbetrachtung hergeleiteten Ueberzeugung von den hellen Vernunftwahrheiten über Gott und Unsterblichkeit wie Nebel vor der Sonne, weichen. Die positive Religion und der Offenbarungsglaube wurde sogar für eigennützige Erfindung der Priester erklärt, die den ewigen, in der alten Weisheit Asiens, oder bei den unverdorbenen Naturkindern in seiner Reinheit fortlebenden Vernunftglauben verdorben hätten. In England, wo man die geistigen, wie die sozialen Strömungen des Kontinents in der Regel vorweggenommen hat, hatte man, wie wir in dem angeführten Passus aus J. Butler's Vorwort zu der Analogy gesehen haben, schon am Ende des siebzehnten und zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts alles gesagt — und noch etwas mehr — was bei einem solchen Stand-

punkte gegen positive Religion und Offenbarung überhaupt gesagt werden kann und gesagt worden ist. Bedeutsam ist, dass man schon damals weitgehende Parallellen und Schlüsse aus fremden Religionen heranzog. Weniger interessiert uns hier die Weise, in welcher nicht-christliche Kulte und Mythen angeführt wurden, sei es, um die ewigen, allen vernünftigen Wesen gemeinsamen Wahrheiten zu bestätigen, oder um die biblischen Wundererzählungen und Einrichtungen der Kirche durch Analogien aus dem Heidentum zu entkräften. In allen Zeiten sind Parallellen und Ähnlichkeiten in dieser entgegengesetzten Weise ausgebeutet worden. Man findet es sehr erfreulich, dass ähnliche Vorstellungen und Vorschriften wie die biblischen und christlichen sich auch anderwärts finden und somit neue Beweise für deren Wahrheit darstellen. Oder man findet es im Gegenteil verhängnisvoll; denn, sagt man sich, wenn ähnliche Dinge und Lehren auch anderswo vorkommen — wo bleibt dann der Vorzug des Christentums? In diesem Zusammenhange ist für uns bemerkenswert das überaus lebhafte Interesse für andere Religionen und Völker, das das siebzehnte und noch mehr das achtzehnte Jahrhundert zeigte.

In einem Falle gewann dieses Interesse eine gewisse, obgleich vorübergehende, positive Bedeutung für die abendländische Zivilisation. Ich meine die zu einem grossen Teil durch die Jesuiten vermittelten Kenntnisse von China und die Begeisterung für seine altehrwürdige Kultur. Leibniz teilte mit seinem Zeitalter die Schwärmerei für Chinas Weisheit ebensowohl wie den Glauben an die natürliche Religion. Wie Locke und so viele andere noch in dieser Epoche hegte er aber nicht die antisupranaturale Denkweise, welche sonst stark hervortritt. Einem Leibniz hatte das Abendland vor den Chinesen den unvergleichlichen Vorzug der Offenbarung. Aber auf der anderen Seite schlug

er die Ueberlegenheit der Chinesen in der natürlichen Religion so hoch an, dass er bei einer zunehmenden Verschlechterung der Sitten eine Belehrung Europas in der natürlichen Religion durch chinesische Missionare in Aussicht nahm.[1]

Aber es fehlte auch unter den Chinaverehrern nicht an solchen, die den Offenbarungsglauben unter die abergläubischen Vorstellungen rechneten, die durch die chinesische Weisheit beseitigt werden sollten. Es ist in der Tat sehr bezeichnend gewesen, dass die exotischen Sympathien sich nicht einer positiven Religion, sondern eher einem ziemlich abgeblassten Deismus und Moralismus zuwandten.

Einen wärmeren Anstrich und reicheren Inhalt erhielt die natürliche Religion bei Rousseau. Nicht den verstandesmässigen Chinesen, sondern dem eingebildeten Glück der kulturlosen Naturmenschen widmete er seine Bewunderung. In seinem Discours sur cette question: Le retablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs, schrieb er: „Il est en Asie une contrée immense où les lettres honorées conduisent aux premières dignités de l'État. Mais — il n'y a point de vice qui ne les domine, point de crime qui ne leur soit familier.“ Und in der Nouvelle Héloïse gab er von dem so bewunderten Chinesen die folgende grausame Beschreibung: „lettré, lâche, hypocrite et charlatan“. Glücklicherweise ist Rousseau doch auch in dieser Sache nicht konsequent geblieben, sondern zollt an anderer Stelle der Gerechtigkeit des chinesischen Staatswesens seinen

[1] Er schrieb im Vorworte zu Novissima sinica 1697: „Talis nostrarum rerum mihi videtur conditio, glissentibus in immensum corruptelis, ut propemodum necessarium videatur, Missionarios Sinensium ad nos mitti, qui Theologiæ naturalis usum praxinque nos doceant, quemodmodum nos illis mittimus, qui theologiam eos doceant revelatam“.

Respekt.[1] Was die bald mit den Chinesen in der Begeisterung des gebildeten Europas erfolgreich wetteifernden Naturmenschen betrifft, so muss man hinzufügen, dass die allen verschiedenen Religionsformen zu Grunde liegende eine, einfache Naturreligion,[2] die Rousseau mit den Grundlehren des von Wundern gereinigten Evangeliums identifizierte, für ihn ebensosehr ein Idealbild war, wie eine wirklich bei den Wilden vorhandene Tatsache. Aber man lebte nicht umsonst im Zeitalter von Daniel Defoe's 1719 erschienem Robinson Crusoe und der bis auf Chateaubriand fortgesetzten romantischen Reiseliteratur. Rousseaus Nachfolgern war es vorbehalten, die unverdorbene Reinheit der primitiven Gottesverehrung zu preisen, bis die Forschung dieser Liebhaberei im vorigen Jahrhundert ein unbarmherziges Ende machte.

Drei Umstände haben allmählich den schönen Wahn der natürlichen Religion aufgelöst: die Vernunftkritik eines Bayle, eines Hume und Anderer, die inhaltliche, psychologische und historische Erneuerung des Religionsbegriffes durch Schleiermacher und die nähere Kenntnis der wirklichen ausserbiblischen Religionen.

David Hume († 1776) wird gewöhnlich als der Beendiger der deistischen Denkweise angesehen. Mit ihm begann durch seine psychologischen Erklärungsversuche, durch die Vorstellung von niedrigen Anfängen der Religion, und durch seine theoretische Untergrabung des Deismus eine neue Zeit für die Religionsforschung. Aber seine

[1] Vgl. H. Cordier, La Chine en France au XVIII:e siècle, Paris 1910. S. 121 f.

[2] Siehe Profession de foi du vicaire savoyard: „Vous ne voyez dans mon exposé que la religion naturelle: il est bien étrange qu'il en faille une autre?" „Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure." Émile, Paris Garnier, nouv. éd. S. 332 f.

Stellung zur natürlichen Theologie ist alles andere als klar. Troeltsch schreibt von ihm,[1] dass „er sich von dem an die natürliche Theologie der Dogmatik angelehnten rationalen Gottesbegriff endgiltig befreit" habe. Es mag im Prinzip wirklich so sein. Man denke an seine in den (1751 geschriebenen, aber erst nach seinem Tode veröffentlichten) Dialogues on Natural Religion an den landläufigen Beweisen von Gottes Existenz geübte Kritik, oder an den skeptischen Schluss seiner Natural history of religion 1757, der uns ganz modern anmutet: „Das Ganze ist ein Rätsel, ein unerklärliches Mysterium. Zweifel, Unsicherheit und die Erkenntnis, dass wir in diesen Fragen kein Endurteil abgeben können, scheinen das einzige Resultat unsrer genauesten Forschungen auf diesem Gebiete zu sein. Aber so schwach ist die menschliche Vernunft und so unwiderstehlich die bestehende Macht der geläufigen Meinungen, dass dieser verständige Zweifel kaum aufrecht erhalten werden könnte, wenn wir nicht unsern Blick durch die Zusammenstellung eines Aberglaubens mit dem andern und durch die Wahrnehmung ihrer Streite unter einander erweiterten, während wir selbst, so lange der Streit rast, zufrieden sind, unsre Zuflucht zu dem ruhigen wenn auch dunklen Gebiet der Philosophie zu nehmen." Aber auf der anderen Seite haben wir in dem selben Buche Äusserungen wie diese: „Die ganze Beschaffenheit der Natur weist auf einen vernünftigen Ursprung hin, und kein vernünftiger Forscher kann nach ernstlicher Überlegung den Glauben an die Lehrsätze des echten Theismus und der Religion auch nur für einen Augenblick aufgeben." Das schöne Reden des Verfassers vom echten Theismus mag mit einem gewissen Rechte als Verbeugungen[2] des vorsichtigen Weltmannes vor der herrsch-

[1] P. R. E.[3] IV, 548.

[2] Vgl. A. Thomsen, David Hume I, Copenhagen 1911, und David Hume, Religionens naturlige Oprindelse og Udvikling, Copenhagen 1906.

enden Denkweise der Zeit und vor seiner Kirche bezeichnet werden. Solche Versicherungen hindern uns jedoch, Hume als den endgiltigen Beseitiger der natürlichen Theologie zu bezeichnen. Es fehlte ihm eben, bei allem Scharfsinn, psychologischem Blicke und bei allen Kenntnissen allzusehr das kongeniale Gefühl für den Geist der Religion, um die Auffassung des Deismus durch einen konkreteren und exakteren Religionsbegriff ersetzen zu können. Eine nur negative Kritik hat nie eine Anschauung aufzuheben vermocht. Tiefer griff Schleiermacher.

Aber ehe wir zu ihm und der modernen Auffassung übergehen, müssen wir an das klassische und unvergängliche Erzeugnis der stolzesten Periode der natürlichen Theologie wenigstens erinnern. Sechs Jahre vor dem Erscheinen der Reden über die Religion hatte Kant 1793 Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft veröffentlicht, ein Buch das neben der Profession de foi du vicaire savoyard den höchsten Ausdruck des Vernunftglaubens darstellt. Rousseaus Bildnis schmückte Kants Arbeitszimmer. Der Offenbarung liess auch Kant nur den pädagogischen Zweck, den der blossen Vernunft erreichbaren Erkenntnissen der allein wahren natürlichen Religion frühere Anerkennung und weitere Ausbreitung zu verschaffen.

IV.

Es giebt keine natürliche Religion.

Was die Kritik eines Hume nicht vermocht hatte, das tat Schleiermacher in seiner fünften Rede über die Religion ein halbes Jahrhundert später. Der Wert von Schleier-

machers Kritik liegt in ihrem positiven Gehalt. Es genügte nicht, die Schwächen der sog. Beweise für das Dasein Gottes und die abgeblasste Haltlosigkeit der natürlichen Religion aufzudecken. Das Wesen der Religion musste tiefer begründet werden. Und das wurde in Schleiermachers zweiter Rede geleistet. Aus dem so gewonnenen neuen Ausgangspunkte, einer tieferen und religiösen Auffassung der Frömmigkeit, wurde eine religiöse Kritik der Vernunftreligion hergeleitet, unvergleichlich wirksamer als jede nur negative Kritik Religion muss ihrem Wesen nach immer positiv sein. „Erinnert euch, was die Dichter von einem Zustande der Seelen vor der Geburt reden; wenn sich eine solche gewaltsam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser oder Jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religionen gegen die positiven, und dies ist der permanente Zustand ihrer Bekenner.“[1] „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion, und in der heftigsten Polemik dagegen.“[2] Die Vielheit der Religionen ist im Wesen der Religion begründet.[3] (Schleiermacher beweist die Notwendigkeit dieser Mehrheit in einer Weise, welche einigermassen an die Apologie des Thomas Aquinas in der Summa für die diversitas religionum, d. h. für die Vielheit der Ordensregel, erinnert.) Nur das konkrete, lebendige Gebilde einer positiven Religion kann dem Geiste genügen. „Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen, und hat so philosophische und moralische Manieren, dass sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern lässt, sie weiss so artig zu leben, sich ein-

[1] W. Otto's Jubiläum-Ausgab. 8. 152. [2] l. c. 151. [3] 132.

zuschränken und sich zu fügen, dass sie überall wohl gelitten ist: dagegen jede positive Religion gar starke Züge und eine sehr markierte Physiognomie hat, so dass sie bei jeder Bewegung, welche sie macht, und bei jedem Blik, den man auf sie wirft, unfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist."[1] Eine positive Religion bedeutet eine in einem besonderen ursprünglichen Bewusstsein des Universums begründete geistige Individualität.[2] Nur in einem solchen charaktervollen geistigen Leben kann der fromme Mensch selbst zu einiger fest gezeichneten religiösen Erscheinung auswachsen. „Sowie kein Mensch als Individuum zur Existenz kommen kann, ohne zugleich durch denselben Aktus auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden; so kann auch ein religiöser Mensch zu seiner Individualität nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in irgend eine bestimmte Form der Religion."[3] Die „magre und dünne"[4] natürliche Religion leidet unter einer lebensunfähigen Allgemeinheit und Vieldeutigkeit, welche übrigens einem Zeitalter gut passt, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit war.[5] „Zweierlei hassen sie ganz vorzüglich: sie wollen nirgends beim Ausserordentlichen und Unbegreiflichen anfangen." Diese natürliche Religion „ist keine bestimmte Form, keine eigene individuelle Darstellung der Religion". Ihre Bekenner haben keinen bestimmten Wohnsitz im Reiche der Religion, sondern sie „sind Fremdlinge, deren Heimat, wenn sie eine haben, woran ich zweifle, anderswo liegen muss. Sie kommt mir vor, wie die Masse, welche zwischen den Weltsystemen dünn und zerstreut schweben soll."[6] Die gerühmte natürliche Religion vermag

[1] 134 Vgl. 133. [2] 146. [3] 148. [4] 150. [5] 151. [6] 149.

keine Mannigfaltigkeit stark gezeichneter religiöser Persönlichkeiten zu erzeugen und zu erziehen. Die Religion spielt im Gemüte ihrer Bekenner „eine gar zu dürftige Rolle". Wenn unter ihnen kräftige religiöse Charaktere vorkommen, findet man bei näherer Betrachtung, dass sie, „schon etwas von der ursprünglichen Reinheit der Vernunftreligion abgewichen und einiges Willkürliche und Positive in die ihrige aufgenommen" haben.[1] Zur Charakterlosigkeit der natürlichen Religion gehört auch, dass sie keine Geschichte hat, und keine eigene Geschichte der Religion und keine Denkwürdigkeit ihrer Anfänge zulassen will, während „religiöse Menschen durchaus historisch"[2] sind und „eine Wundergeschichte vom Ursprung" ihrer Religion erzählen können.[3] Seine Auffassung vom Verhältnis einer jeden positiven Religion zum Wesen der Religion überhaupt, d. h. zum Überwältigtsein von der Anchauung des Universums, fasst Schleiermacher in den folgenden Worten zusammen. „Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig, wie sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muss; aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich", insofern sie von besonderen geschichtlichen Bedingungen abhängig ist.[4]

So herzhaft Schleiermacher in seiner Kritik der natürlichen Religion für die lebendigen Gestalten der geschichtlichen positiven Religionen eintritt, so wenig ist seine Darstellung an der Mannigfaltigkeit der wirklichen Religionen orientiert. Er geht nicht von einer Betrachtung der Religionsgeschichte aus, sondern von einer vertieften Erfahrung und von einem reicheren Ausdrucke des frommen Innenlebens. Das ist die Stärke seiner Kritik, aber auch seine Schwäche. Denn aus dem Wesen der Religion sollen eigent-

[1] 150. [2] 154. [3] 147. [4] 167.

lich die verschiedenen möglichen Typen der Religion hergeleitet werden, um dann in der wirklichen Geschichte aufgesucht und wiedererkannt zu werden. „Der Mensch ist endlich und die Religion ist unendlich; aber Euch kann das auch nicht fremd sein, dass sie nicht etwa nur teilweise, so viel eben Jeder zu fassen vermag, unter den Menschen zerstükelt sein kann, sondern dass sie sich in Erscheinungen organisieren muss, welche mehr von einander verschieden sind."[1]

Ein verhängnisvolles Apriori ersetzt bei ihm noch die Kenntnis der verschiedenen Religionsgebilde. Die Karrikatur ist auch nicht ganz ausgeblieben. So hat ein schwedischer Schüler Schleiermachers, der spätere Kirchenhistoriker und Erzbischof Reuterdahl, als junger Theologe wirklich allen Ernstes den Satz vertreten: „Religio muhammedana mea quidam sententia non ita incommoda est hominibus, qui mansiones suas cum pascuis mutant, utpote formulis contenta simplicibus ac tali ratione vitae ambulantiae accommodata", was freilich seinen Freund Thomander zu der scherzhaften Frage veranlasste, ob nicht den Lappen als Nomaden der Islam die angemessenste Religion sei.

Von einer realistischen Betrachtung der Religionsgeschichte war Schleiermacher noch weit entfernt, so tief und sicher er auch ins Wesen der Frömmigkeit hineinblickte. Die romantische Vorstellung von der heiligen, reinen Urzeit war auch ihm nicht fremd. Aber trotz alle dem: die natürliche Religion war ein für allemal abgetan. Das gilt für die ganze nachfolgende Entwicklung und für alle Richtungen. Die natürliche Religion kommt z. B. in Thomasius' Dogmatik nicht vor. Denn es ist etwas anderes wenn Thomasius eine gratia praeveniens im Heidentum

[1] 132, vgl. 137, 169.

anerkennt und eine Wahrheitserkenntnis, welche, bei einem Schüler von Hofmanns, nicht nur wie wir früher bei Paulus und in der Scholastik gesehen haben, Gewissen und Natur, sondern auch Geschichte zur Quelle hat.[1] Wir brauchen uns hier nicht mit den wertvollen späteren Auseinandersetzungen über die „natürliche Religion" zu befassen. Wir konstatieren nur, dass der Platz der natürlichen Religion leer darsteht. „Theologia naturalis nulla est." Wird er leer bleiben müssen?

Die vierte, von Schleiermacher eingeleitete, Periode der Begriffe: natürliche Religion und natürliche Theologie, ist charakterisiert durch ein intensives Studium der positiven Religionen. Die Theologie ihrerseits hat mit Weglassung der Vernunftreligion die Eigenart des Christentums zu würdigen versucht, sie ist seinen Voraussetzungen, seinem Ursprung und seiner Geschichte eingehender als jemals nachgegangen. Eine schärfere Beobachtung nicht nur dessen, was Religion heisst, sondern zumal was innerhalb der Religion Christentum heisst, hat die gesammte evangelische Theologie des letzten Jahrhunderts seit Schleiermacher gelernt. Auf der anderen Seite sind die ausserbiblischen heiligen Urkunden, Religionssysteme und Kulte, unabhängig von der Theologie oder ohne klare Beziehung zu ihr und ohne anerkannten Platz im theologischen Studium, begünstigt durch die Zufuhr neuen Stoffes und angespornt durch nähere Beziehungen zu den indischen und fernasiatischen Kulturen, erfolgreicher und selbständiger als jemals von Philologen, Missionaren, Kolonialbeamten und Reisenden erforscht worden. Das Spezialistentum hat auch auf dem Gebiete der Theologie grosse Dinge geleistet. Der positive Charakter des Christentums als geschichtliche Religion in

[1] Christi Person und Werk. I³. Erlangen 1886. S. 316, 309.

prägnanterem Sinne als irgend eine andere Religion, und die Merkmale des genuinen biblischen Glaubens und Lebensideals im Unterschiede von anderswoher stammenden Lehren und Sitten innerhalb der Christenheit wurden besonders von Ritschl und den grössten Namen seiner Richtung: Herrmann und Harnack, scharf hervorgehoben. Ich brauche nicht zu sagen, was die Theologie diesen Männern verdankt.

Solche wirklichen oder vermeintlichen Unterschiede sind nicht nur als wichtige Errungenschaften der Forschung für die Erkenntnis unserer Religion geltend gemacht worden, sondern sie sind auch als ein Programm aufgestellt worden, nach dem insbesondere das mannigfaltige hellenische Erbgut im Dogma, in der religiösen Stimmung und der Lebensführung ausgemerzt werden muss, um die evangelische Heilslehre in ihrer Reinheit zu rechter Geltung kommen zu lassen. Der in der alten Kirche schon schroff ausgeprägte Unterschied in der Beurteilung der höheren im Christentum wirksamen religiösen Erzeugnisse des Hellenismus ist durch die ganze Geschichte der Kirche geblieben oder vielmehr in neuen Variationen immer wieder auferstanden.[1] Aber die Opposition gegen die Hellenisierung ist nie früher wissenschaftlich so tief und genial begründet und so fruchtbar geworden wie im letzten Jahrhundert.

Man kann den religiösen Wert eines streng und exklusiv evangelischen Heilsweges und den wissenschaftlichen Wert einer scharfen Analyse der verschiedenen Bestandteile des Christentums völlig würdigen und doch einem derartigen Purismus das geschichtliche und im Namen der

[1] Vgl. W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912; besonders den Abschnitt über J. L. Mosheim, der den Einfluss des Platonismus sowohl auf das asketische mystische Ideal als auf die Dogmenbildung stark hervorgehoben hat und das Studium der Platoniker für die Kenntnis der alten Kirche warm empfiehlt. S. 171 f., 153.

Mannigfaltigkeit der religiösen Temperamente zum Teil auch das religiöse Recht absprechen. Das Christentum ist eine sehr komplizierte Erscheinung. Ist es wünschenswert, diese seine Eigenart zu tilgen — wenn es auch irgendwie möglich wäre? Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, die verschiedenen Typen der Religion in ihrem Wesen scharf und klar zu unterscheiden. Aber im wirklichen Leben erscheinen sie nicht rein, sondern treten in mannigfachen Verbindungen mit einander auf. Das beruht nicht nur auf Inkonsequenz und Unentschiedenheit, welche ein jedes gehaltvolles Menschenleben in sich zu tilgen zur Aufgabe hat. Sondern es hängt nicht selten damit zusammen, dass die Wirklichkeit Verbindungslinien aufweist, welche die Wissenschaft im Interesse der scharfen Ausprägung der Erkenntnis vorläufig bei Seite lässt. Sollen wir, um die Typen rein zu erhalten, die positiven Elemente der Frömmigkeit bei Plotinus und Meister Eckehard ignorieren, oder die Verbindungslinien abschneiden, welche von der Mystik des Dualismus von Geist und Materie und von der Mystik der Brautsymbolik zu Luther führen? Man könnte sich im Gegenteil versucht fühlen, dem paradoxen Satze beizustimmen, dass die ganz Grossen am Ende Recht haben, auch wenn sie sich gegenseitig widersprechen. Wenigstens muss die Kirche der Mannigfaltigkeit der Wege des religiösen Ergriffenseins und dem übermenschlichen, in den einzelnen Leben nur fragmentarisch und verschiedentlich dargestellten Reichtum der geistigen Wirklichkeit Rechnung tragen. Die Tatsachen und Ideale des Evangeliums brauchen dadurch nicht ihre führende Stellung zu verlieren.

Bezeichnenderweise kommt der entschiedenste und kräftigste Protest gegen das antihellenische Reinigungsprogramm von Lehre und Frömmigkeit heutzutage aus England, wo der Platonismus und der Neuplatonismus noch

im siebzehnten Jahrhundert eine schöne Nachblüte erlebten und noch heute im religiösen Leben und Denken einen breiteren Platz einnehmen als in irgend einem anderen Teil der Kirche. Der originellste jetzt lebende Denker der anglikanischen Theologie, Ralph Inge, früher Professor in Cambridge, jetzt Domprobst von St. Pauls in London, schreitet in seiner Opposition gegen den Purismus der neueren protestantischen Theologie bis zu dem entgegengesetzten, unvergleichlich bedenklicheren, Extrem fort.[1] Ihm ist die Entscheidung bei einer Wahl zwischen Judentum und Griechentum, wenn sie notwendig wäre, keinen Augenblick zweifelhaft. Auf der einen Seite, in Israel und im Judentum, sieht er einen fanatischen, eigentlich nur auf irdische Güter gerichteten Patriotismus. Auf der anderen Seite, bei den Griechen, die Entdeckung der Seele, die Sehnsucht nach dem Ewigen und die Überzeugung von der überweltlichen Unendlichkeit. Mit schuldiger Ehrfurcht vor den grossen, auch nach ihm einzigartig schöpferischen Gedanken der Propheten findet er in Evangelium mehr Verwandschaft mit dem Platonismus als mit dem alten Testament. Das ist nicht paradox gemeint — eine ungeheure Übertreibung, jedoch als Reaktion bemerkenswert.

Ich bedaure nur, dass Inge der Versuchung anheimgefallen ist, die nicht-semitische Bevölkerung Galiläas zu einem erfreulichen Bestandteile seiner Theologie zu machen, um Jesus eine arische Herkunft sichern zu können. Ein derartiger Rassenglaube ist jedenfalls der inhaltlichen Bedeutung von Inge's Anschauung kaum würdig. Die sogenannte „arische Religion" hat in diesem genialen Kirchenmanne wohl ihren in religiöser und philosophischer Hin-

[1] Vgl. seine einleitende Abhandlung in F. J. Foakes Jackson, The Parting of the Roads, London 1912, und seinen Vortrag in The Summer School of Theology in Oxford 1912.

sicht bedeutendsten Prediger. Er identifiziert sie mit dem echten Evangelium und einer recht verstandenen Kirchenlehre, in welcher der Logos mehr bedeutet als der Christus der Evangelien[1] und wo die Geschichtstatsachen der Offenbarungsreligion ewige Wahrheiten symbolisieren. Diesem Theologen ist es eine Freude zu wissen, dass man kaum „orthodoxer Theologe sein kann, ohne Platonist zu sein".[2] Der Antiintellektualismus und Antimystizismus eines Herrmann und der Ritschlschen Schule und die moderne Betonung der Persönlichkeit sind ihm ein Greuel. Es kann nicht Wunder nehmen, dass ihm auch die eschatologische Deutung der Gottes-Herrschaft im Evangelium besonders anstössig erscheint,[3] da die biblisch-jüdische Eigenart Christi in keinem zweiten Zuge deutlicher zu Tage tritt.

Ich habe dieses in seiner Einseitigkeit doppelt wirkungsvolle und bewusste Eintreten für den Offenbarungsgehalt des Platonismus erwähnt, weil es eine symptomatische Reaktion gegen die Unterschätzung des hellenischen Erbgutes im Christentum ausmacht und geeignet ist, der theologischen Diskussion einen weiteren Horizont zu verschaffen. Jedenfalls muss die christliche Theologie infolge der komplizierten Beschaffenheit des Christentums weit ausholen. Und es wird ihr doch unmöglich sein, andere Quellen der religiösen Wahrheit als die biblischen als gleichgültig oder wertlos zu betrachten. In seinem 1266 vollendeten Opus magnum schrieb Roger Baco von seinem Wunsche nach einem fortschrittlichen Papsttum, dass „in zusammenhängender und harmonischer Entwicklung das Werk fortsetzt, welches

[1] „The Christ whom the Church has worshipped is a fuller and richer revelation of the Son of God than the Jesus whom the Evangelists have depicted." Personal Idealism and Mysticism, London 1907. S. 87 vgl. 63.

[2] l. c. 67.

[3] W. R. Inge, Transformation of the Messianic Hope in the New Testament, in The Constructive Quarterly I (1913) 306 ff.

mosaisches Gesetz und griechische Vernunft begonnen haben." Eine solche Betrachtung kann schon an die Propheten und Paulus und besonders an die genannten Gedankenreihen der alten Kirche anknüpfen und besitzt noch heutzutage ein relatives Recht.

Was die Kritik der Gottesbeweise begann und der intuitive Reichtum der Religionsauffassung bei Schleiermacher vollbrachte, hat die religionsgeschichtliche Forschung vollauf bestätigt und präzisiert, nämlich, dass es keine natürliche Religion gibt. Im letzten Jahrhunderte haben die Theologie einerseits und die Erforschung der ausserbiblischen Religionen andererseits zwar ohne klar erkannten wissenschaftlichen Zusammenhang, aber auf beiden Linien mit ungeheuerem Erfolge, gearbeitet. Jetzt liegen über die ausserbiblische Religionsgeschichte Einsichten vor, welche die vernichtende Kritik der natürlichen Religion noch nicht kannte. Sie müssen für das Verhältnis der allgemeinen Religionsgeschichte zur besonderen Religionsgeschichte oder zur Theologie verwertet werden.

Wie wir schon bemerkten, hat die nähere Bekanntschaft mit dem Heidentum zunächst das Idealbild zerstört, welches man von der natürlichen Religion hatte. Die Religionsentwicklung ausserhalb der biblischen Offenbarung, ist, wenn wir sie in der Wirklichkeit betrachten, weder natürlich noch vernünftig. Die primitive Religion und ihre barbarische Nachkommenschaft strotzt von Unnatur und Unvernunft. Wenn die Religion jener Menschen irgend einen unzweideutigen Eindruck bei dem Beobachter erregt, so ist es der, dass ihre Anhänger sich nicht vernünftig und frei in der Natur bewegen können, sondern die sakrale Einrichtung und Gewohnheit als eine bindende geheimnisvolle Macht über sich empfinden und jeden Augenblick

die Fesseln von Vorschriften und Vorsichtsmaszregeln fühlen, von denen das Mitglied einer höheren Religion und einer höheren Kultur sich kaum eine Vorstellung machen kann. Wenden wir uns zum Kultus, so stimmt es schlecht zum Bilde der aus der Vernunft hergeleiteten Gotteserkenntnis, dass man Blut in Strömen zum Dienste der Gottheit fliessen lässt und derartiges mehr. Und solche Unvernünftigkeiten des Kultus lassen sich auch nicht als ein Verfall einer früheren Vernunftreligion erklären.

Aber die Zerstörung des Idealbildes des Wilden und der sich selbst überlassenen Kultur ist doch nur ein negatives Resultat. Bedeutsamer sind drei positive Erkenntnisse, an welche wir hier kurz erinnern: die Mannigfaltigkeit der ausserbiblischen Religionsgeschichte, die Positivität jeder Religion und ihr Charakter der Unbedingtheit.

Keine allgemeine Theorie vermag ohne Gewaltsamkeit den Reichtum der ausserbiblischen Religionsgeschichte zu bewältigen. Man kann sie, auch dem Christentum gegenüber, nicht mit irgend einem Schlagwort zusammenfassen. Dazu ist sie zu mannigfaltig, dazu sind die geistigen Entfernungen innerhalb ihres Gebietes allzu gewaltig. In meiner Kindheit hing zu Hause eine Karte, auf welcher die gesammte ausserchristliche Menschheit mit derselben schwarzen Farbe bezeichnet war. Das Evangelium — Licht, das Heidentum — Finsternis. So sieht das Christentum die Sache. Und im Prinzip ist es so, wenn wir das Wesen des Christentums und das Wesen des Heidentums als Heil und Verzweiflung einander gegenüber stellen. Aber wie sieht es in der Wirklichkeit aus? Wie viel von heidnischem Aberglauben, Mythologie und nationaler Beschränktheit — Nationalreligion anstatt Christentum — steckt nicht in der Christenheit, auch in dem evangelischen

Teil der Kirche. Wird man wirklich mit derselben schwarzen Farbe die Lehren eines Lao-tse, eines Kung-fu-tse, eines Zarathuschtra, eines Jadjnavalkja, eines Buddha, eines Śankara, eines Ramanuja, eines Manikka-vaśagar, eines Nichiren übermalen dürfen, wie die barbarischen Riten und die primitive Magie? Vor allen Anderen werden sich die betreffenden Missionare dagegen sträuben. Ich kenne in dieser Hinsicht kein eindrucksvolleres Dokument als der vierte unter D. S. Cairns' Leitung hergestellte Teil der vorbereitenden Reports zu der Missionskonferenz in Edinburgh 1910. F. W. Steinthal in Calcutta hatte in seinem Bericht der Kommission geschrieben: „Unter günstigen Umständen der allgemeinen Bildung bin ich unter Hindus und Brahmanen einem ebenso tiefen, echten und geistigen religiösen Leben begegnet wie es sich bei den meisten Christen findet; ihr Glauben ist aufrichtig, obgleich falsch gerichtet."[1] Nach einem anderen Missionar[2] bekommen die meisten Missionare eine veränderte Auffassung vom Sinne des Wortes „Heiden" und von den Möglichkeiten der Gnade Gottes, gleichzeitig mit einer wahreren Auffassung der Hilflosigkeit der Welt ohne Christus. Man wird die Farbe nüanzieren müssen. Denn ungezählte Jahrtausende materieller Kulturarbeit und geistiger Entdeckungen und Mühen, Sehnsucht und Gotteserkenntnis liegen zwischen Erscheinungen, welche wir unter dem Namen Heidentum zusammenfassen. Und doch können wir mit den Bezeichnungen „niedriger" und „höher" auch hier den Tatsachen noch nicht gerecht werden. Es ist wahr, dass wir im „Heidentum" neben dem grausamsten Aberglauben unvergängliche Erzeugnisse tiefer Frömmigkeit

[1] World missionary Conference 1910 IV, S. 172.

[2] Dr. Murray l. c. S. 119. Vgl. die Äusserung des Bischofs von Lahore l. c. S. 175 etc.

und hoher Ideale finden. Aber so einfach liegt die Sache nicht, dass die Erscheinungen der ausserbiblischen Religionsgeschichte sich ohne weiteres auf einer Entwicklungslinie unterbringen lassen. Was wir betreffs der Offenbarungsreligion in ihrem Verhältnis zu den anderen höheren Religionstypen unten sehen werden, dass es sich im Grunde nicht um einen Gradunterschied, sondern um einen Artunterschied handelt, das gilt auch von der ausserbiblischen Religionsgeschichte. Wer unter den Sachkündigen würde es unternehmen, den prophetischen Mazdaglauben, die Brahman-Atman-Mystik, die Bhakti-Erlösung durch Hingabe ohne Werke im Hinduismus und im Mahayana und den Tao-glauben eines Lao-tse oder eines Kung-fu-tse unter eine gemeinsame Formel stellen zu wollen oder ihnen verschiedene Stufen desselben Entwicklungs-Schemas anzuweisen? So kompliziert liegt die Sache. Allgemeine Theorien über das Heidentum genügen nicht mehr. Es muss jeder einzelnen Religion genau nachgegangen werden. Anstatt der früheren „natürlichen Religion", die freilich durch die Unterscheidung zwischen dem reinen Urbilde und Verfall dürftig nüanziert war, treten jetzt allmählich konkrete Gestalten hervor, hässlich, grinsend, ekelhaft, bluttriefend, hohl — oder hehr, weich, rührend, bieder, sublim. Wir beginnen sie kennen zu lernen, operieren aber noch immer mit verallgemeinernden Hypothesen, welche bald wirklichen Kenntnissen den Raum lassen werden. Um den Wahrheitsgehalt der Gebilde der Religionsgeschichte zu bestimmen, ist genaues Studium jeder einzelnen Religion nötig. Werden sie mit dem Christentum zusammengestellt, so darf das nicht mehr in der üblichen ungerechten Weise geschehen, dass man schlimme Auswüchse einer heidnischen Religion mit dem idealen, im Evangelium bezeugten Gehalt des Christentums vergleicht. Mit derselben Methode

kann man leicht beweisen, wie überlegen die Ethik der Bhagavad-Gita mit ihrer Vereinigung von weltfremder Geistesfreiheit und Berufstreue dem Leben und Treiben in der Christenheit ist. Weicht die schwarze Farbe über dem Heidentum einem sehr bunten Gebilde von Licht und Schatten, so muss auch davon erinnert werden, wie viel von heidnischer Mythologie und Magie noch dem Christentum, auch in der protestantischen Religion, beigemischt bleibt. Diesen Gesichtspunkt habe ich nie stärker hervorheben gehört als von Missionaren, und zwar hervorragend begabten und gründlich bewährten Missionaren. Vor einigen Monaten wohnte ich einer Diskussion an einer Missionskonferenz bei, wo eben Missionare aus China und Indien eine ebenso scharfe wie treffende Kritik an der vulgären Vergleichsmethode übten, die die Übelstände in den heidnischen Ländern mit dem idealen Inhalt des Evangeliums zusammenstellt. Überhaupt ist es auffallend und noch wenig beachtet, in wie hohem Grade wir der Mission eine gerechtere Schätzung des Heidentums verdanken. Werden dem Heidentum ein gewisses sittliches Gefühl und eine gewisse Gotteserkenntnis zugeschrieben, erkennt man in Chinas klassischen Urkunden Ausdrücke eines relativ reinen Monotheismus, findet man bei den Indern eine hohe Gewissheit von dem, was nicht gesehen wird, ja, sieht man sogar unter Naturvölkern, wie bei den sogenannten Fetischverehrern in Westafrika, Ansätze zu einer besseren Religion, so hängt eine derartige Auffassung wesentlich von den Missionaren ab. Das ist leicht zu erklären. Man muss das Volk lieben, unter dem man wirkt. Und die Liebe hat eine wunderbare Fähigkeit auch hinter Hüllen das Wertvolle in dem geliebten Gegenstande zu entdecken oder zu vermuten. Es hängt damit zusammen, dass Missionare bisweilen nicht ohne dogmatische Voreingenommenheit

den Gottesglauben besonders des niedrigeren Heidentums idealisiert haben. Aber im Allgemeinen hat, neben der abendländischen Erforschung der Urkunden, kein Faktor mehr als die Mission dazu beigetragen, frühere allgemeine Theorien durch eine realistischere Betrachtungsweise der ausserbiblischen Religionsgeschichte zu ersetzen. Das kommt vor allem daher, dass die Missionare in der Regel eine gründlichere Bekanntschaft mit dem Heidentum als andere Abendländer gewinnen. Die Meisten von den Anderen kommen und gehen. Der Missionar bleibt. Fison, ebenso berühmt als Forscher wie als Missionar, erzählt von seiner Erfahrung in Ozeanien, dass ein Europäer nach ein Paar Jahren alles über die Religion der Eingeborenen zu wissen glaubt. Nach etwa zehn Jahren findet er, dass er nichts gewusst hat. Dann beginnt er vielleicht etwas zu lernen. Haben demgemäss die Missionare sehr viel zu einer gerechteren Beurteilung des Heidentums in seinen Greueln und andererseits in seinen edlen Gestalten beigetragen, so sei nebenbei noch darauf hingewiesen, dass eben die Schätzung der Wahrheitselemente ausserhalb der biblischen Offenbarungslinie eine nicht unbeträchtliche Rolle als Missionsmotiv gespielt hat und noch spielt. Treibt die Christenheit Mission, weil die Heiden Gotteserkenntnis entbehren? Oder treibt die Christenheit Mission, weil die Heiden — eine freilich ungenügende — Gotteserkenntnis besitzen? Die Frage ist hinterlistig formuliert. Weder das eine noch das andere kann mit einem Ja oder einem Nein beantwortet worden. Aber es dürfte nicht völlig unnütz sein, die Frage einmal zu bedenken. Beschäftigt man sich eingehend mit den abendländischen Aussagen über die übrigen Religionen während der letzten Jahrhunderte, dann ist kaum etwas auffallender, als, neben dem soeben genannten Anteil der Mission an der höheren

Schätzung der Religionen, die Bedeutung einer solchen Einsicht als Missionsmotiv. In demselben Masse, in welchem das Christentum bei anderen Kulten und Heilslehren Keime oder Ausdrucksformen wahrhaftiger Frömmigkeit und Gotteserkenntnis gefunden hat, wurde die Pflicht ihnen das Evangelium zuzusenden wie auch die Möglichkeit für eine solche Aussaat den geeigneten Boden zu finden, tiefer empfunden. Derselbe Leibniz, den wir als Befürworter der „natürlichen Theologie" der Chinesen kennen gelernt haben, wurde gleichzeitig, wie C. H. Chr. Plath[1] gezeigt hat, einer der Erwecker des Missionstriebes. Sein Eifer, den Chinesen die geoffenbarte Religion mitzuteilen, wirkte bekanntlich bei der Gründung der Berliner Akademie im Jahre 1700 mit. Nach Leibniz' Absicht sollte diese gelehrte Gesellschaft sich besonders um die Erforschung der chinesischen Kultur und die Übermittelung der Wahrheiten des Christentums an sie bemühen. Der Beispiele giebt es viele aus der Entstehungszeit der modernen Weltmission. Soviel über die konkrete Mannigfaltigkeit der wirklichen Religionsgeschichte.

Im dem Gesagten liegt nun auch schon die zweite wichtige Erkenntnis der Forschung, dass die „natürliche Religion" nie natürlich, sondern immer positiv ist. Hat die Religionsforschung im letzten Jahrhundert etwas gelernt, so ist es die, dass alle Religion positiv ist, d. h. ein konkretes Ganze von Riten, Sitten und Traditionen, nicht eine Schlussfolgerung der Vernunft. Bis dahin hatte man übersehen, dass die Lehren der griechischen Philosophen vom Göttlichen nicht originale Schöpfungen waren, sondern eine verfeinerte Bearbeitung der positiven Religion, vielleicht noch bereichert durch die eigne Mystik tiefer Geister.

[1] Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz, Berlin 1869.

Die Idee von einer natürlichen Religion ist nämlich nicht im Hinblick auf die Primitivität gebildet worden, noch in Hinblick auf die Riten und Mysterien der heidnischen Religionen, welche vielmehr als teuflische Nachahmung des Christentums oder als Entartung oder exoterische Vergröberung der reinen Gotteserkenntnis der Urzeit gedeutet wurden. Vielmehr dürfen wir die Vorstellung einer Vernunftreligion, soweit wirkliche Beobachtung dahinter steckt, teils aus der Anerkennung einer Gesittung (moralischer Ordnungen und Regeln) in der Antike und anderen nichtchristlichen Gesellschaften herleiten, teils und noch mehr aus der Bekanntschaft mit den Religionslehren der griechischen Philosophie. Man deutete in der alten Kirche und noch mehr, seitdem Aristoteles im Mittelalter durch Thomas aus einem gefährlichen Modernisten zum Normalphilosophen der Kirche verwandelt worden war, das griechische religiöse Denken wie das eigene Philosophieren über die Religion als ein Erzeugnis der Vernunft. Man sah nicht, dass die Vernunft in der Religion nichts schafft. Der monotheisierende Eklektizismus der hellenischen und der Kaiserzeit wie der Vernunftglauben der Aufklärung, der chinesische Deismus und die abendländische theistische Philosophie sind in der Tat Bearbeitungen und Verfeinerungen der positiven Religionen, allerdings auch, besonders was die Antike betrifft, durch persönliche religiöse Erfahrungen der grossen griechischen Denker und Dichter vertieft und bereichert. Man besass nicht die Voraussetzungen um zu erkennen, dass der philosophische Gottesglauben eine positive Religion immer voraussetzt. Sondern man glaubte, dass die Denker durch die blosse Betrachtung der Natur die Existenz eines guten und allmächtigen Gottes entdecken müssten. „Il est donc constant que c'est par la contemplation de ces ouvrages qu'on en a trouvé l'auteur, et que l'on a

découvert qu'ils étaient l'effet d'une infinie Bonté, d'une infinie Sagesse et d'une infinie Puissance. Et on n'est pas allé plus loin parce qu'avec ces trois principes le systême de la bonne philosophie se trouve complet par rapport à la création, comme nous l'avons déjà dit. En effet, pour peu qu'on s'applique à considerer l'existence de cet univers, son ordonnance si bien entendue, ses parties si exactement assorties l'une à l'autre, son ordre si admirable, son mouvement si reglé, sa grandeur, sa forme, ses loix et ses proportions, ses corruptions et ses productions, sa constance et ses variétés, et en un mot toutes les merveilles qui le remplissent, on conclut necessairement sa méditation par cet aveu, qu'une Bonté immense en a fait naître le dessein, qu'une Sagesse profonde en a tracé le plan et la figure, qu'une Puissance infinie a executé ce grand projet, et que ces trois vertus ensemble le conservent et en font mouvoir tous les ressorts." Diese Erwägung Souverain's in seinem 1700 nach seinem Tode anonym erschienenen Buche Le platonisme devoilé[1] ist so typisch wie möglich Heute könnte eine gewisse Berechtigung dieser Auffassung in dem „Urheberglauben",[2] der Primitiven und seiner Fortsetzung gefunden werden. Aber die philosophische Idee einer allmächtigen und allguten Gottheit setzt eine lange und hohe Entwicklung der positiven Religion voraus. Suchte man damals für die ausserbiblischen Gotteserkenntnisse eine andere Ursache als die eigene Vernunft, so griff man nach einer noch ungeschichtlicheren Erklärung, welche, der primitiven Unterscheidung von Esoterischem und Exoterischem und den alten Mysterienreligionen entstammend, immer fortgelebt hat und noch heute in theosophischen Kreisen beliebt ist. Ich meine die Vorstellung von einer Geheimlehre, die

[1] S. 53 f.

[2] Vgl. Gudstrons uppkomst, Stockholm 1913, Kap. IV.

als heilige Tradition fortgelebt hat und auf geheimnisvollen Wegen gewissen Eingeweihten bekannt wurde. Wir haben es hier mit einem Überbleibsel der primitiven Anschauung zu tun. Der Unterschied zwischen Esoterischem und Exoterischem ist kein Kennzeichen der höheren Religion, sondern findet sich schon in den Mysterien der Naturvölker, und ist, erst spät in der Entwicklung, von der biblischen Offenbarungsreligion, wahrscheinlich auch vom ursprünglichen Buddhismus, von Sokrates oder der griechischen Philosophie und anderswo prinzipiell überwunden worden. Den höchsten Erscheinungen der Religion ist er fremd. Mit Recht zeigte sich Souverain misstrauisch gegen jene verlockende Lehre von einer geheimen uralten Weisheit. Von Plato und anderen vor ihm und ihrer vermeintlichen Kenntniss einer Dreiheit von göttlichen Eigenschaften schrieb er[1]: „Ils l'ont tous vue, non seulement par voie de Cabale et de Tradition, comme on le prétend aujourd'hui, mais comme une chose naturelle, et comme une vérité, qu'ils devaient à leurs recherches." Er beruft sich auf folgende Worte des protestantischen Theologen Jean Graverol[2]: „Tout ce qu'on dit touchant l'origine de la philosophie parmi les Egyptiens, les Caldéens et les Grecs est une tradition très incertaine... elle était le fruit de leurs études et de leurs expériences."

Anstatt der rationalistischen und theosophischen Erklärungen bietet die moderne Forschung eine historische: Alle Religion, auch diejenige welche unabhängig von der biblischen Offenbarung sich vorfindet, ist vom Hause aus positive Religion.[3]

[1] l. c. 55.

[2] Moses vindicatus, Amsterdam 1694, S. 89.

[3] Und alle idealistische Metafysik hat ihren Grund in der Religion „La métaphysique ne profite à la longue qu'aux abbés."

Dienen die jetzt erwähnten Erkenntnisse dazu, die Religionsgeschichte, einer älteren Auffassung gegenüber, scharf in konkreten Einzelerscheinungen zu differenziieren und an die Stelle von Erzeugnissen einer vernünftigen Erwägung schwerzubewältigende positive, aus unzähligen historischen Faktoren entstandene Gebilde der Wirklichkeit zu setzen, so gehört es meines Erachtens ebenfalls zu dem bleibenden Gewinn der neueren Forschung, eine neue innere Einheit aller echten Religion entdeckt zu haben. Nichts scheint ein gesicherteres Resultat unsrer Wissenschaft zu sein, als die Erkenntnis, dass die positive Religion, d. h. jede wirkliche Religion, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, unter dem Banne der unbedingten Verpflichtung steht. „Der kategorische Imperativ" ist nicht erst im Christentum oder in der höheren Zivilisation vorhanden, sondern liegt schon in der Tabufurcht der Primitiven und offenbart sich in stärkerer oder abgeschwächter Gestalt als ein konstitutives Merkmal der echten Religion überhaupt.[1] Vom Beginn an bleibt durch die ganze Geschichte der Charakter der Heiligkeit und absoluten Verbindlichkeit das sicherste Kennzeichen echter Religion. Ist diese schwer zu erklärende Eigenschaft der Religion, die auch das religiöse Element der Moral ausmacht, ein von unseren vorgeschichtlichen Vorfahren begangener Irrtum, so muss man gestehen, dass er sich ungemein zäh erhalten hat. Und der Gewinn, den die Menschheit durch Aufklärung und Entfernung jenes vermeintlichen Aberglaubens der Unbedingtheit und Übernatürlichkeit sich leisten sollte, scheint recht fraglich zu sein. Jedenfalls giebt es in der Religion keinen universelleren Zug. Wir haben hier, in dem Gefühle der Unbedingtheit des Heiligen, also eine neue Einheit in der wissenschaftlichen Auffassung der Religion, und freilich eine

[1] N. Söderblom, Art. Holiness in Encyclopaedia of Religion and Ethics.

solche, die dem Begriffe der natürlichen Religion schnurstracks entgegenläuft. Denn das Gemeinsame der Religionsgeschichte entpuppt sich nicht als ein Minimum von Vernunftwahrheiten, die im Heidentum vergessen oder getrübt wurden, und auf die die Offenbarung weiterbaut, sondern das Gemeinsame liegt im Gegenteil in dem, was an der Religion vorzugsweise als irrationell erscheint, und was nie von der konkreten Gestaltung der jeweiligen sakralen Einrichtung oder Religionsanschauung losgelöst werden kann. In Sätze lässt sich das Tabu oder die Heiligkeit nicht fassen, dann der Inhalt wechselt. Aber es liegt darin doch immer das Bewusstsein, einer grösseren Welt angehörig zu sein und unter einer übermenschlichen, unbedingt verbindenden Macht oder Regel zu stehen. In diese Einheit der Religion wird das Christentum miteingeschlossen und zwar nicht etwa nur eine Seite des Christentums, die man erhält, wenn man das Charakteristische der Offenbarungsreligion ausscheidet, sondern zu dieser Einheit der Religion gehört gerade etwas von dem was der Offenbarungsreligion als solcher unveräusserlich ist und in keiner anderer höherer Frömmigkeit sich in derselben Stärke vorfindet. So scheint der Schluss unvermeidlich zu sein, dass alle Religionen eine Einheit bilden, zu der auch die biblische Religion gehört. Und anstatt zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion zu unterscheiden, muss zunächst, soweit man an eine göttliche Selbstmitteilung als Grundlage der Religion glaubt — was freilich keine geschichtliche Untersuchung feststellen kann — das Mass religiöser Wahrheit, das sich eventuell in der nicht-christlichen Welt findet, ebenfalls auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden.

Das entscheidende Wort ist schon vom späteren Kardinal John Henry Newman (1801—1890) ausgesprochen worden: auch die „natürliche" Religion d. h. die ausserbiblische,

insofern sie Bestandteile echter Religion enthält, ist geoffenbart. Unter denjenigen, welche die wirkliche Art der ausserbiblischen Religion, positive, nicht natürliche Religion zu sein, wahrgenommen und doch ihren theoretischen und inhaltlichen Zusammenhang mit dem Christentum aufrecht erhalten haben, nimmt er eine interessante Stelle ein. In dem bedeutsamen Kapitel über „Natural Religion" in seiner Grammar of Assent bedeutet natürliche Religion[1] genau betrachtet nicht das, was man gemeinhin unter dem Ausdrucke versteht. Denn Newman erhebt Einspruch gegen die rationalistische Lehre von der vernünftigen Gotteserkenntnis, die eigentlich, wie wir gesehen haben, von der Orthodoxie übernommen und vom Rationalismus erweitert worden ist, und urteilt über die heidnischen Volksreligionen mit dem bemerkenswerten Worte, dass auch die natürliche Religion geoffenbart ist. „Die Naturreligion" (= natürliche Religion) „war nicht eine Schlussfolgerung der Vernunft noch eine gemeinsame freiwillige Abmachung einer Menge von Menschen, die zusammen gekommen waren und sich verbanden, wie man heutzutage Beschlüsse über politische oder soziale Zwecke fasst, sondern sie war eine Tradition oder eine Vermittelung (interposition), einem Volke von oben verliehen." Die Menschen haben immer ihre bürgerlichen Einrichtungen Göttern (dii minores) oder Heroen zugeschrieben, und ihren Ursprung als von Wundern begleitet angesehen und durch Orakel und Augurien geschützt. „Das beweist, wie kongenial die Idee von einer Offenbarung dem menschlichen Geiste ist, so dass deren Erwartung als integrierender Teil der natürlichen Religion betrachtet werden kann". Gegen die geläufigen Theorien konnte Newman nicht stark genug den düsteren, finsteren, furchtbaren

[1] A Grammar of Assent, new impression 1906, S. 391 ff. — Vgl. Religionsproblemet I, Stockholm 1910, S. 58.

Ernst im Heidentum betonen, den er aus dem Gefühle von Gebrechen und Schuld herleitete. Freilich ging er dabei mehr von seinem eigenen tiefen und finsteren religiösen Temperament als vom Studium der Primitiven aus. Aber die Einsprüche gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit der Vernunftreligion machten ihn an den Wahrheitsmomenten auch ausserhalb der von ihm mit besonders scharf ausgeprägtem Supranaturalismus behaupteten biblischen Offenbarung nicht irre. Im Gegenteil findet er in jeder Religion etwas von Offenbarung.

Wird mit dieser Überzeugung Ernst gemacht, so folgt daraus schon, dass die Theologie sich mit dem gesammten Gebiete der Religion befassen muss. Denn insofern als die Theologie sich von der allgemeinen Religionswissenschaft unterscheidet, und sich nicht damit begnügen kann, ihre Eigenart ganz äusserlich als Wissenschaft vom Christentum im Unterschied von der Wissenschaft von den anderen Religionen aufzufassen, muss sie als ihr Kennzeichen und als ihre zusammenhaltende und gestaltende Einheit den Offenbarungsglauben angeben. Die Theologie macht darauf aufmerksam, dass jeder Forscher Voraussetzungen hat, und dass die voraussetzungsfreie Forschung eben so unwirklich und unmöglich ist, wie die Tabula rasa der Seele. „Es gibt keinen geistig Arbeitenden, der nicht „subjektiv" ist. Ein leerer Topf und ein leerer Kopf geben nichts von sich." (M. Hartmann.) Ein Forscher kann von der Überzeugung beseelt sein, dass hinter den Erscheinungen der Religion eine überweltliche Wirklichkeit steckt, oder er verneint den für die Religion grundlegenden Glauben an der Wirklichkeit des Geistes, oder er kann vor der Frage nach der Offenbarung ungewiss stehen, oder er geht von der Gewissheit aus, dass man von dem Übersinnlichen nichts

wissen kann, oder er empfindet wenig Interesse für das Problem von der Wahrheit der Religion — Gedankenlosigkeit und völligen Mangel an persönlicher Überzeugung darf man kaum einem Manne zumuten, der auf dem Gebiete der Religionsforschung etwas taugliches ausrichten soll. Ein fanatischer Anarchist eignet sich ebenso wenig für das Begreifen und Beschreiben der Geschichte des Staates als ein Religionshasser für die Religionsforschung, ein eingebildeter Chauvinist vermag andere Völker ebensowenig zu verstehen, wie ein engherziger Konfessionalist andere Gemeinschaften und Religionen richtig einschätzen kann. Auf der anderen Seite wird es der Musikgeschichte oder der Musiktheorie nicht schaden, wenn der Forscher selbst musikalisch oder sogar Musiker ist. Aber verschiedene allgemeine Voraussetzungen können sich mit ernster historischer Wissenschaft gut vereinigen und zwar unter den zwei selbstverständlichen Bedingungen wirklicher wissenschaftlicher Begabung und des ernsten Geistes des Suchens und der Wahrhaftigkeit. Kein Dogmatismus nach der einen oder anderen Richtung darf auf die Akribie und die Allseitigkeit der Untersuchung einwirken und die Sittlichkeit der Wissenschaft auch nur im geringsten Masse gefährden. Keine bejahende oder verneinende Rechtgläubigkeit macht in der Forschung selig, wenn die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Erkenntnis nicht da ist. Und keine Leistung darf von vornherein wegen der allgemeinen Theorien des Verfassers verdammt werden, wenn sie unsere Kenntnisse fördert. Mythologische Vorstellungen von Äther und Atomen brauchen nicht zu verhindern, dass der Betreffende der Naturwissenschaft gute Dienste leistet. Und trotz Voreingenommenheit betreffs der Religion kann ein Forscher in einzelnen Untersuchungen die Religionswissenschaft gut fördern. Wer Eselinnen sucht, kann ein Königreich finden.

Der Theologie ist der Gedanke der Offenbarung wesentlich. Sie ist davon überzeugt, durch diese Voraussetzung des Offenbarungsglaubens dem Gegenstande ihrer Forschung am besten gerecht zu werden. Es liegt in der Natur jeder Wissenschaft, dass sie bei ihrem Gegenstande auch dessen Wirklichkeit voraussetzt. Die Wirklichkeit der Religion beruht für die Theologie im Grunde auf einer Offenbarung. Wie diese Offenbarung dann näher aufgefasst werden soll, ist ein Problem für die Religionsphilosophie, für die Religionspsychologie und die Dogmatik und bleibt wohl eine wenigstens bei der Höhe des christlichen Gottesbegriffes immer nur annähernd lösbare Aufgabe. Aber der theologischen Wissenschaft ist der Offenbarungsgedanke ebenso selbstverständlich als Ausgangspunkt, wie etwa für die im engen Zusammenhange mit der antiindividualistischen Richtung der Zeit stehende soziologische Schule in der Religionsforschung die Gesellschaft die äusserste Erklärung der Religion darstellt. Kann demgemäss der Offenbarungsgedanke als das wesentliche, obwohl nur in prinzipiellen Fragen an den Tag tretende Merkmal der theologischen Forschung bezeichnet werden, und erheischen die Fortschritte unserer Erkenntnisse, dass die Gesammterscheinung der Religion und nicht nur ein Teil davon unter den Gesichtspunkt der Offenbarung gestellt wird, so folgt daraus, dass die Theologie sich mit dem gesammten Gebiete der Religion grundsätzlich befassen muss.

V.

An Stelle der natürlichen Theologie tritt die allgemeine Religionsgeschichte.

Die natürliche Theologie hat gründlich abgewirtschaftet. Wird sie in der Wissenschaft ohne Nachfolge bleiben? Diese Frage ist bisher nur in vorläufiger Weise beantwortet worden. Wir wollen sie aber jetzt noch weiter beleuchten.

Betreffs der Zugehörigkeit der allgemeinen Religionsgeschichte zur Theologie kommen zuerst einige weniger grundsätzliche Erwägungen in Betracht. Zum Hellenisierungsprozess im Christentum z. B. kann man sich in verschiedener Weise verhalten, wie ja auch dieser Prozess im Laufe der Geschichte verschieden beurteilt worden ist. Aber einem jeden muss die Notwendigkeit einleuchten, dass die Theologie die hellenische religiöse Welt in ihr Arbeitsgebiet hereinzubeziehen habe. Gerade von der Ritschlschen Richtung und besonders von Harnack sind neue fruchtbringende Impulse für das Studium der antiken Welt ausgegangen. Es kann der Theologie nicht gleichgiltig sein, dass die lebenskräftigste religionsgeschichtliche Schule in Deutschland die klassisch-philologische ist, zumal die Theologie notwendigerweise sich wenigstens mit der griechischen Religionsentwicklung eingehend beschäftigen und dabei auch erwägen muss, ob und inwiefern die Aufname hellenischen Stoffes das Christentum bereichert hat. Ist es auch fraglich, wieviel die alten vorderasiatischen Religionen und die aus ihnen hervorgegangenen Mysterienkulte und Geheimlehren für das Christentum bedeutet haben, so kann ihr Studium doch aus der Theologie nicht ausgeschaltet werden.

Zweimal in der Geschichte ist die biblische Offenbarungsreligion in engere Beziehung zu Kulturen getreten, die

höher und reicher waren als die von ihr selbst in diesem Augenblick vertretene, nämlich der mosaische Prophetismus trat der babylonischen Bildung und das junge Christentum der antiken Welt gegenüber. Aber auch sonst erhielt die biblische Religion bei ihrer Ausbreitung eine besondere Färbung, indem sie sich einem neuen Volkstum und einer neuen geistigen Welt verständlich machen musste, sodass sie von ihr aufgenommen werden konnte. Ich brauche des weiteren nur an das eigentümliche Gepräge zu erinnern, das die biblischen Begriffe und Vorstellungen wie auch der Heiland und seine Jünger im Heliand und in den älteren germanischen Bibelübersetzungen erhalten haben. Es ist ja ein Gemeinplatz, zu sagen, dass auch jetzt auf indischem und ostasiatischem Boden eine ähnliche Verschmelzung der Vorstellungen und Begriffe erfolgen müsse, wie einst in der hellenischen Welt, ehe das Christentum ein wirkliches Eigentum der zwei von seiner Herrschaft noch nicht durchdrungenen grossen Zivilisationen werden kann. Aber lediglich durch Kompromisse kommt keine organische Neuschöpfung zustande. Die Verschmelzung der Offenbarungsreligion mit kongenialen Elementen der indischen und ostasiatischen religiösen Erfahrung, Sittlichkeit und Weltanschauung kann überhaupt nicht als Programm aufgestellt werden. Das war der verhängnisvolle Fehler der früheren Jesuitenmission in China. Der Prozess des Ausscheidens und gegenseitigen Durchdringens kultureller Elemente geschieht mit innerer Notwendigkeit, die von selbst ihr Recht behauptet und keine geschäftigen Anwälte braucht. So muss auch die abendländische Mission als die vornehmste Vermittlerin[1] geistiger Werte in der gegen-

[1] Als einen hohen und reinen Exponenten des weltgeschichtlichen geistigen Wettstreits kann man freilich die Mission nur dann bezeichnen, wenn sie ihrem supranaturalen Charakter treu bleibt. Es ist wahr, dass die Kolonialpolitik,

wärtigen Weltgeschichte aufs ernsteste sich mit der einheimischen Denkweise des betreffenden zu missionierenden Volkes beschäftigen. Jede Übertragung charakteristischer Ausdrücke der Religion zwingt geradezu dazu. Bisher ist die hellenische Sprache von allen die reichste gewesen, denn sie wurde zur vollendeten Form für zwei tief verschiedene geistige Inhalte der abend- und morgenländischen Zivilisation, für die Welt Homers, Sophokles' und Platos und für diejenige der Propheten und der Apostel. Die Kultursprachen Indiens und Ostasiens stehen vor demselben Prozess, oder vielmehr sie sind schon in ihm begriffen. Es gilt nicht nur für die spezifisch religiösen Worte, sondern überhaupt für jeden aus der Offenbarungsreligion emporgewachsenen Begriff wie Persönlichkeit, Entwicklung, Zweck, Ideal u. s. w. einen dem betreffenden Volke und seinem Empfinden entsprechenden Ausdruck zu finden.[1] Die Mission muss in jedem Augenblicke an das Gegebene anknüpfen. Sie findet dabei vielleicht, dass die südindische Gottesliebe die religiöse und sittliche Kraft des Glaubens Luthers besonders braucht und dass Kant der chinesischen Ethik einverleibt werden sollte.[2] Aber dies Werk, das ich

wenn sie ihre Aufgaben tief genug auffasst, der Mission nicht entbehren kann, und dass jede sittlich berechtigte Wirksamkeit unter den nicht-christlichen Völkern der Mission Dank schuldig ist und vice versa. Aber wenn rein weltliche Zwecke wie Kolonialinteressen oder sogar der politische Wetteifer der Grossmächte als Missionsmotiv die selbstlose Christianisierung der Einzelnen und Völker ersetzen oder auch nur ergänzen sollen, dann vertritt die Mission nicht den geistigen Wetteifer und Austausch zwischen den universal gerichteten Religionen, sondern macht einen Teil des politischen Kampfes aus.

[1] Vgl. A. J. Brown, The new Life in China, in „The East and the West" X, S. 19. „There is one new word that everybody glibly recites to the inquiring newcomer; it is the word for an ideal, meaning literally „the thing you have your eye on". A fit companion to this is a new way of speaking of a man's purpose in life: „his magnetic needle points in such and such a direction."

[2] Bezeichnenderweise sind die Werke des Willensphilosophen Eucken ins Japanische übertragen worden.

hier meine, kann nur von Eingeborenen vollzogen werden. Schon der feine und verwöhnte literarische Geschmack, in dem Europa der chinesischen Bildung kaum gleichkommt, erheischt einheimische Übersetzer. Man erinnert sich der Bemerkung des edlen und für die abendländische Kultur offenen Tuan-fang, der sagte: „Jener Christus mag für die abendländischen Völker ein ausgezeichneter Lehrer gewesen sein, aber er schreibt ein schlechtes Chinesisch." Das Geheimnis der Fortschritte des Buddhismus im himmlischen Reiche lag zum guten Teil an der hervorragenden Übersetzertätigkeit gelehrter chinesischen Buddhisten. Nur Mitglieder des eigenen Volkstums können also auch die Offenbarungsreligion gründlich einbürgern und ihr die nötigen Ausdrücke und Formen verleihen.[1] Eine Ahnung von dem Aussehen des künftig ausgebildeten christlichen Systems in Indien und Japan können wir etwa dem von P. C. Mozoomdar nach den Evangelien gezeichneten Christusbilde[2] und den Schriften Utschimura's[3] entnehmen. Es hiesse die Universalität des Christentums verneinen, wenn man dächte, dass in diesen neuen Verbindungen das Spezifische an dem Evangelium weniger zu seinem Rechte käme als in der hellenisch-römisch-germanischen Tracht. Die Stellung des Christentums zu dem Gegebenen ist dialektisch. Der alte Mensch muss sterben — es giebt keine leichtere Methode — damit der neue Mensch erstehen kann. Aber in ihm gewinnen nach der Ansicht des Christentums natürliche Anlagen und Möglichkeiten eine reichere Verwendung als in dem Alten.

[1] Chenting F. Wang in Constantinople Conference 1911. Vgl. Söderblom, Tre heliga veckor, Upsala 1911.

[2] The oriental Christ, Boston 1898. Schon die Überschriften der Kapitel sind beredt: Der badende Christus, der fastende Chr., der betende Chr., der lehrende Chr., der rügende Chr., der weinende Chr., der pilgernde Chr. etc.

[3] Wie ich ein Christ wurde? Stuttgart 1905, Japanische Charakterköpfe Stuttgart 1908.

Pauli Stellung zu seiner alten Religion, dem Judentum, ist in dem Worte ausgedrückt: „Was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet." Gleichzeitig sah er im Gesetz einen Zuchtmeister auf Christus und im alten Testament die Vorbereitung des Evangeliums. Dem religiösen Denken und der Frömmigkeit der Antike gegenüber nimmt die Kirche eine in gewisser Weise ähnliche Stellung ein, sei nun der Gegensatz mehr betont wie von Tatianus, Tertullianus, Souverain, Ritschl, oder der Zusammenhang wie von Klemens Alexandrinus, Gerbert, dem englischen Platonismus, Hegel, obgleich das antike Erbe für die Kirche weit unwesentlicher war als das alttestamentliche. Vielleicht wird in ähnlicher Weise Indien eines Tages verstehen, warum es Jahrtausende lang die Aufgabe vom Weh des Lebens und von der hilflosen Vergänglichkeit des Zeitlichen buchstabieren musste — nämlich nicht, um in den Frieden der grossen Stille einzulaufen, sondern um in einem Willen zum Heil und zum Leben die Grundmacht des Daseins zu erkennen. Der in seinen Anfängen verborgene, immer mächtiger werdende Strom von Bhakti „Hingabe", „Glaube" (an eine persönliche Gottheit), der sich über die Religion Indiens und über den Buddhismus in Ostasien ausbreitet und der in der japanischen Schinsekte seine grösste Kraft entfaltet, wird die Entdeckung der Jesuitenpatres in Japan im 16ten Jahrhundert bestätigen, dass „die lutherische Häresie" nach Japan vorgedrungen sei[1] und in dem himmlischen Vater Jesu Christi auch seine ersehnte Gottheit erkennen. Die klassischen Urkunden Chinas werden in ihrer Ordnung eine Art von Altem Testament bilden, das erst dadurch seine volle Bedeutung gewinnt, indem das Neue ihm hinzugefügt wird. Derartige Zukunftbilder sind, wenn wir die Kirchengeschichte be-

[1] H. Haas, „Amida unsre Zuflucht" Leipzig 1910, S. 5. f.

trachten, keineswegs phantastisch. Aber ehe das alles geschehen kann, müssen Apostel und Kirchenväter in jenen Ländern an ihrem eigenen geistigen Erbe Pauli Erfahrung machen: Alles achte sich für Schaden um Christi willen. Denn im Christentum gibt es keinen Weg, der nicht durch das Ärgernis des Kreuzes führt.

Die biblische Religionslinie und ihre Propaganda hat es somit veranlasst und wird es veranlassen, dass die Theologie sich mit allen diesen Religionen einigermassen befassen muss. Sie ist ja in ihrer Geschichte in irgend einer Weise mit allen Religionen früher oder später in Berührung gekommen, was den Anlass auch zu theoretischer Befassung mit den betreffenden heidnischen Riten und Vorstellungen gegeben hat. Die Geschichte der biblischen Religionen, heute noch von der Mission fortgesetzt, veranlasst die Theologie, die anderen Religionen kennen zu lernen. Jene Erwägungen werden wir hier nicht weiter verfolgen, sondern werden von einem mehr prinzipiellen Gesichtspunkt Ausschau halten. Die geschichtliche Tatsache, dass Prophetismus und Kirche im Laufe ihrer Geschichte mit den verschiedenen niedrigeren und höheren Religionen in Berührung gekommen sind, erklärt noch nicht wissenschaftlich die Zusammengehörigkeit dieser Erscheinungen mit dem Christentum. Die Notwendigkeit, sich mit andern Religionen für apologetische und Missionszwecke auseinanderzusetzen, bedeutet eine praktische Aufgabe und vermag ebensowenig wie die geschichtliche Berührung eine wissenschaftliche Zusammengehörigkeit zu begründen. Jene apologetische Aufgabe kann freilich in eine rein wissenschaftlich-theoretische verwandelt werden, dem Begriffe nach, den Schleiermacher der Disziplin Apologetik zuwiess, doch nicht in Schleiermachers apriorischem Sinne. Die Theologie muss die andern Religionen kennen, um sich der eigenen Art des Christentums klarer

bewusst zu werden. In der Tat ist das Wesen des evangelischen Christentums durch die Zusammenstellung mit anders gearteter Frömmigkeit schärfer als früher erfasst worden. Eine wissenschaftliche Aufgabe liegt hier vor, der sich die Theologie nicht entziehen kann. Aber die Sache lässt sich noch näher begründen.

Es muss wissenschaftlich als eine Absurdität erscheinen, die altehrwürdigen Gebete des Schi King und die leidenschaftlichen Unglückspsalmen an Ischtar nicht als mit den alttestamentlichen Hymnen verwandte Erscheinungen zu behandeln. Die Gottesergebenheit in der Bhagavad Gita, dem „Lied von dem Hohen", oder bei den persischen Mystikern, den Sufis, sollten für das Studium der Gottergebenheit des heiligen Bernhard und Luthers kein wissenschaftliches Interesse haben? Sollte sich die Theologie mit dem kirchlichen Gesangbuche beschäftigen, aber z. B. den inbrünstigen Gebeten der Dichter des Tamulenvolkes in Südindien, das der Leipzigermission besonders nahe steht, und von denen Manikka Vasagar der bedeutendste und Tajumanaver der populärste ist, nicht befassen wollen?

„Gering wird in der Blumenhandlung Gras geachtet.
Als Gras wird alles neben Dir, mein Herr und Gott, von mir betrachtet."

Diese Worte von dem letztgenannten[1] dürften dem Bibelleser nicht ganz fremd anmuten. Wenn Tulsidas in Indien am Ende des 16ten Jahrhunderts bat: „Herr, sieh erst auf Dich selbst und gedenke Deines Erbarmens und Deiner Macht! Wirf dann Deine Augen auf mich, und nimm mich zu Deinem Sklaven, Deinem Eigentum! Denn des Herren Macht ist eine sichere Zuflucht, und wer sie nimmt, wird erlöst", so sollte das nur die Sache des Indologen, nicht auch die des Theologen sein? Gewiss, der Fachmann der

[1] Nach Missionar Frykholms handschriftlicher Übersetzung.

Religionskenntnis wird in solchen Sachen immer ein Schuldner des berufsmässigen Philologen bleiben. Aber er kann nicht umhin diese Erscheinungen in sein eignes spezifisches Material mit aufzunehmen. Als Pascal durch die schauerliche Stille der Nacht die göttliche Stimme vernahm: „Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht schon känntest", dann gehört das selbstverständlich der theologischen Fakultät. Aber als vierhundert Jahre früher der persische Mystiker Djelal Eddin Rumi berichtet, wie der Teufel einen frommen betenden Mann versucht und ihm eingibt: „Du erhältst ja keine Antwort auf deine Bittrufe", und wenn der von Gott gesandte Engel dann dem Frommen sagt: „In jedem Ruf, o, mein Gott, den du erhebst, liegt leise eingeschlossen Gottes Antwort: „Hier bin ich, mein Kind", dann würde das mit der Theologie nichts zu tun haben? Die Kritik der landläufigen Gottesvorstellungen und Gebräuche bei Heraklit, Plato und den Stoikern erheischt eine Zusammenstellung mit derjenigen der Propheten. Wenn im buddhistischen Kanon Kassapa sagt: „Weder Fischnahrung noch Fasten, noch Nacktheit, noch Tonsur" etc. „reinigen einen Sterblichen, der nicht den Zweifel überwunden hat", oder wenn der Meister sagt: „Wer, o Mönche, mich pflegen würde, der soll den Kranken pflegen", oder „Wer mich sieht, sieht die Lehre", liegt ein Vergleich mit evangelischen Worten nahe — ohne dass irgendeine historische Abhängigkeit dadurch bewiesen wäre. Buddhas Mönchsorganisation und die chinesischen Eremiten gehören natürlich derselben Wissenschaft an. Der Mönchsorden des heiligen Franz und die christlichen Eremiten jedoch einer andern? Das ist vom sachlichen und wissenschaftlichen Standpunkte aus ein unleidlicher Zustand. Heiligenkultus und Festkalender im Christentum werden schon längst von der Kirchengeschichte durch heidnische Ge-

bräuche beleuchtet. Schon längst (wohl am gründlichsten im Knobel-Dillmann Kommentar zum Hexateuch) hat die Bibelerklärung analoge Riten und Vorstellungen anderer Völker herangezogen.

Ich verhehle mir nicht die Schwierigkeiten, die ein derartiges Programm bedeutet. Ohne die nötigen Sprachkenntnissen können die verschiedenen Religionen nicht mit hinreichender wissenschaftlicher Sicherheit behandelt werden. Auch die hohe methodische Schulung, die auf dem am besten bearbeiteten Gebiete der Religionswissenschaft, nämlich der Geschichte der biblischen Religionen, erreicht ist, kann keineswegs von den sprachlichen Kenntnissen bei der Bearbeitung anderer Religionsgebiete dispensieren. Die Misslichkeit ist natürlich hier mindestens dieselbe wie in anderen analogen Wissenschaften, ja sogar grösser, da die Religionsgeschichte eine so junge Disziplin ist, und da für die verständnissvolle Auffassung des Geistes einer Religon das Studium der Urkunden noch wichtiger ist als für andere Erscheinungen der Geschichte. Auf weiten Gebieten allerdings wird der Religionshistoriker, wenn er einen Überblick gewinnen will, auf Spezialuntersuchungen der Berufsphilologen und auf Übersetzungen angewiesen bleiben. Ebensowenig wie von dem Vertreter der politischen Geschichte, der Kulturgeschichte, der Literaturgeschichte, der Sittengeschichte kann doch schliesslich von dem Religionshistoriker gefordert werden, dass er die Sprachen aller Urkunden kennt. Nur ist es notwendig, dass er an etlichen Stellen durch Untersuchungen von erster Hand festen Boden unter den Füssen hat. Ebensowenig wie die politische Geschichte, die Kultur-, Sitten- und Literaturgeschichte kann die Religionswissenschaft einer freilich von der Forschung immer zu modifizierenden und zu berichtigenden Gesammtorientierung entbehren. Solche Schwierigkeiten im Aufbau

der Religionswissenschaft können jedoch daran nichts ändern, dass die Religion wissenschaftlich eine Einheit ausmacht.

Alles als wir Religion nennen, bildet trotz der Unterschiede und Gegensätze eine zusammenhängende Grösse, die von der Wissenschaft einheitlich bearbeitet werden muss.[1] Der Beweis für diese These kann eigentlich erst mit einer ausführlichen Darstellung der Religionsgeschichte gegeben werden. Aber der Beweis braucht in Wahrheit nicht mehr geführt zu werden. Schon in dem Wort Religion und Religionsgeschichte liegte ine solche Erkenntnis. Schon in diesem Begriff liegt die deutliche Anerkennung der Zugehörigkeit der Religionsgeschichte zu den Disciplinen, die sich mit der christlichen Religion beschäftigen. Die Religion ist eine zusammenhängende Reihe von Erscheinungen, zu der auch das Christentum zu rechnen ist. Pehr Eklund hatte guten Grund das Studium anderer Religionen in seiner Ganzheit in den Plan für die kirchliche Wissenschaft aufzunehmen.[2]

Stellt man sich auf den Standpunkt der Selbstbeurteilung der christlichen Religion, so kommt man zu demselben Resultat. Jedes Misstrauen gegen ein rein wissenschaftliches Programm enthält bei dem Christentum ein Misstrauen gegen sich selbst und gegen die Macht der Wahrheit, sich geltend zu machen. Das Christentum empfindet sich nicht bloss als eine von den Religionen der Welt, sondern in seinem Wesen als die Religion par préférence. Der Gesichtspunkt des Christentums ist also universell. Es heisst in Hases Hutterus Redivivus, der im

[1] Vielleicht ist es ganz unnötig hinzuzufügen, dass ich durch solche Bemerkungen gar nicht einer „Methode" das Wort rede, die sich durch allerhand, oft in ungeheuerlicher Weise Zeit und Raum verachtende Vergleiche die einzig wissenschaftlich sich bewährende Mühe ersparen will, eine Erscheinung aus ihren eigenen Voraussetzungen zu begreifen.

[2] Den teologiska vetenskapen, Stockholm 1885.

neunzehnten Jahrhundert jahrzehntelang sehr verbreiteten Darstellung der lutherischen Dogmatik, von der Religion: „Der historische Begriff umfasst das Gemeinsame in den religiösen Erscheinungen, welche die Geschichte aufweist. Die älteren Dogmatiker der Kirche erheben sich selten zu diesem Begriff in seiner Allgemeinheit, da sie als Gegensatz zu ihrer Religion nicht anderes zu finden glaubten, als die falsche, uneigentlich sogenannte Religion." Um so notwendiger ist es, dass das theologische Studium, wenn das Christentum eine höhere Auffassung und Würdigung der Religion in all ihren Offenbarungen gewonnen hat, die Religion in ihrem ganzen Umfang zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht. Nur in dem Masse, in dem das Christentum den andern Religionen volle und unbedingte Gerechtigkeit erweist, kann es allgemeingültig seinen Anspruch erheben, dem religiösen Bedürfnis der Menschheit zu entsprechen. Wenn man die Religion als Gegenstand der theologischen Fakultäten aufstellt, knüpft man somit an gute Traditionen an und nimmt Rücksicht auf die dem Christentum inhärente Betrachtungsweise von sich selbst und von anderen Religionsformen. Die Wissenschaft vom Christentum kann von der Religionswissenschaft im allgemeinen nicht isoliert werden. Der Gegenstand der Theologie darf nicht enger umschrieben werden als das Gebiet der Religion. Die biblische Offenbarung muss ihre Sonderstellung innerhalb dieses generis proximi dann erst wissenschaftlich beweisen.

Dass die Religion für die wissenschaftliche Betrachtungsweise eine Einheit bildet, ist ein Seinsurteil, kein Werturteil. Nichts ist damit über den Wert oder die Wahrheit der einzelnen religiösen Erscheinungen ausgesagt. Innerhalb dieser gemeinsamen Bezeichnung „Religion" bergen

sich weite Unterschiede auch prinzipieller Art: Entartung und Fortschritt, niedrigere und höhere Form, geistige Ärmlichkeit und Neuschöpfung, Heil und Unheil, Wahres und Unwahres.

Mit einer solchen Auffassung des Gegenstandes der theologischen Forschung bin ich weit entfernt davon, etwas Neues zu sagen. Vielmehr verhelfe ich damit nur der alten Tradition von der sogenannten natürlichen Theologie wieder zu ihrem Rechte, freilich in einer durch die neueren Einsichten von Grund aus berichtigten und veränderten Fassung. Denn im Begriff der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie liegen eigentlich für die theologische Wissenschaft zwei Erkenntnisse eingeschlossen, die nicht vernachlässigt werden dürfen, nämlich erstens, dass alle Religion irgendwie zusammenhängt, also die Theologie eine universelle Aufgabe hat und die gesammte Religion der Menschheit irgendwie umfassen muss, zweitens, dass in aller Religion, wie elend, primitiv oder verkommen sie auch sei, doch etwas von Wahrheit und demnach von göttlichem Ursprung steckt.

Die Geschichte der natürlichen Theologie und der Tatbestand der Religionsgeschichte veranlassen uns zu der These: an die Stelle der Lehre von der natürlichen Theologie der älteren Dogmatik soll nunmehr die allgemeine Religionsgeschichte treten. Sobald sich die allgemeine Religionsgeschichte auf dem Grunde der Angaben und Einzelforschungen der Fachphilologen, der Untersuchungen von Missionaren, Reisenden, Kolonialbeamten und anderen als selbständige, zusammenhaltende, überblickende und methodische Disziplin konstituiert, lässt sich die Frage nach ihrem Verhältnis zur theologischen Erforschung des Christentums nicht vermeiden. Sie wird dann allerdings

im Sinne der alten Erkenntnis vom Zusammenhange aller Religion, die im Begriffe der „natürlichen Religion“ vorläufig, aber noch nicht sachgemäss ausgedrückt war, beantwortet werden müssen.

VI.

Allgemeine und besondere Religionsgeschichte.

Damit, dass wir an die Stelle der natürlichen Theologie die allgemeine Religionsgeschichte in ihr gutes Recht eintreten lassen, ist aber unsere Aufgabe noch nicht erledigt. Vielmehr fragt sich nun: Besteht zwischen der allgemeinen Religionsgeschichte und der biblischen Religionsgeschichte irgend ein Unterschied, gewissermassen analog zu dem, den die früheren Darstellungen der Religion zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion machten? Hat überhaupt die Sonderstellung des Christentums im Studium einen wissenschaftlichen Grund?

Das Christentum ist das nächste und wichtigste Gebiet für das Studium der Religion. Denn es ist klar, dass der Ausgangspunkt und gleichzeitig der Mittelpunkt für unser Studium der Religion gegeben ist in der religiösen Bildung, die uns am nächsten liegt und für uns bei weitem am meisten bedeutet: im Christentum. Wenn es die Aufgabe der Wissenschaft ist, uns in unserer Welt, das heisst in unserer gegenwärtigen geistigen und zeitlichen Welt, zu orientieren, dann muss man mit dem Nächsten beginnen und sich vor allem an das Wichtigste halten. In der Geschichte des Staatslebens und der Kultur widmen wir den Schick-

salen des Vaterlandes mehr Zeit als etwa denen Chinas, obwohl dieser Staat an sich umfangreicher, älter und bedeutungsvoller ist. Die Sprachen, denen unsere Sprachforscher die meiste Arbeit widmen, gehören unserer Kulturwelt an. In den juristischen Fakultäten an unseren Universitäten beschäftigt sich die überwiegende Anzahl der Lehrstühle mit unserem eigenen Recht, dessen Geschichte, Prinzipien und Inhalt. Das römische Recht wird im Vergleich zu dem einheimischen Recht in der Regel knapper behandelt, obwohl ihm in der Entwicklung der Menschheit eine grössere Bedeutung zugemessen werden muss, und obwohl es auch stark auf die Geschichte des einheimischen Rechts eingewirkt hat. Dem alten babylonischen Recht oder dem heutigen japanischen Recht kann verhältnismässig nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet werden, wie interessant die Dinge für die Rechtsforschung auch sein mögen. Es wäre unvernünftig hierüber zu klagen.

Schon aus ähnlichen Gründen ist es klar, dass das Studium des Christentums den Löwenanteil des Studiums der Religion für uns bilden muss — sofern auch hier das Studium den reellen Inhalt haben soll, uns unser geistiges Inventar klar zu machen und die Welt aufzuklären, in der wir historisch stehen — und nicht vom Dilettantismus oder einer unwissenden und zufälligen Moderichtung gelenkt wird. In den der Religion gewidmeten Fakultäten an unseren Universitäten ist das Studium vor allem auf die Religion gerichtet, die die Religion der deutschen und abendländischen Geschichte und Kultur ist. Wir müssen dies Verfahren für richtig halten, weil das Christentum unserm geistigen Horizont weit näher liegt und für unser geistiges Leben unvergleichlich mehr bedeutet als die Mazda-Verehrung, der Islam, der Buddhismus, die Brahman-Atman-

Lehre, die indische oder buddhistische Bhakti, Laotses und Kungfutses Tao, Schinto u. s. w. zusammengenommen.

Aber ausser dem lokalen und historischen Faktum, dass das Christentum unsere, des Abendlandes Religion ist, sprechen für seine beherrschende Stellung im Studium der Religion andere, sachliche Gründe, die nicht in gleicher Weise auch für die andern Gebiete des Wissens, für die politische Geschichte, die Kultur- und Literaturgeschichte, die Sprachwissenschaft und Rechtwissenschaft gelten, die oben als erläuternde Analogien angeführt worden sind.

Vor allem ist das Christentum reicher an Material für das Religionsstudium als jede andere Religion, und zwar, wenn eine solche Ausdrucksweise der Kürze halber erlaubt ist, sowohl der Breite wie der Tiefe und der Länge nach.

Das erste — was die Breite anbetrifft — hat Adolf Harnack mit Recht geltend gemacht (damals freilich richtete er diese Erkenntnis gegen die Einführung der allgemeinen Religionsgeschichte als Universitätsfach). Im Christentum findet sich alles. In seiner religiösen Vorgeschichte in Israël begegnet uns der Gegensatz zwischen den heidnischen Bräuchen und Vorstellungen des Volksglaubens und der mosaischen Prophetenreligion, die durch alle Jahrhunderte ihren Kampf gegen jene führte. Und auch das Christentum selbst kam mit allerlei Volksreligionen in Berührung, die sich eng mit ihm verbanden und in seiner Entwicklung eine bedeutende Rolle spielen. Wir können in der sehr zusammengesetzen Erscheinung, die man Christentum nennt — die Geschichte kennt keine kompliziertere Gestaltung — Bilderkultus und Magie studieren, ekstatische Epidemien und Vielgötterei. Erhabene Mystik hellenischen Ursprungs tritt hier auf, aber auch die Gott-Vater-Verehrung und der Christusglaube des Evangeliums. Hierarchische Welteroberprogramme gedeihen neben der heiligen Gleichgültigkeit des Eremiten.

Luthers Berufsideal hebt sich von der Mönchsfrömmigkeit ab. Ein ganzes Orchester von Rassentemperamenten spielt hier — Juden in der Bibel, ein Paulus und Petrus, spekulative Griechen, gefühlvolle, empfängliche Syrer und fromme Aegypter, weltenordnende Römer und Germanen mit ihrem eigentümlichen Rechtsleben und Sinn für persönliche Selbständigkeit, gallische Begriffsklarheit, deutscher und nordischer Tiefsinn, englische Mischung von praktischem Blick und schwärmerischer Hingebung.

Hier muss nun auch ein andrer Punkt, der besonders die Religionspsychologie betrifft, hervorgehoben werden, ich meine die Tiefe inneren persönlichen Lebens innerhalb des Christentums. Es ist bereits trotz der neuen Begeisterung für die indischen und ostasiatischen Religionen eingesehen worden, dass kein Religionskomplex so viel Material für das Studium des inneren Lebens der Religion aufweist, wie das Christentum. Das beruht auf dem Zusammentreffen zweier Umstände. Das Christentum hat den Blick des Menschen nach innen gerichtet. Zwar gilt das auch von den mystischen indischen und altgriechischen Heilslehren, aber im Christentum geschieht es nicht nach so festen und uniformierenden Richtlinien wie bei jenen. Es bedeutet hier nicht eine gewisse dem Einzelnen mitgeteilte Erkenntnis und die schrittweise, für alle gleiche Übung nach einer gegebenen, wohl erwogenen und richtig befundenen psychologischen Regel. Sondern es bedeutet Selbstprüfung und Vertiefung, freie, individuell nüanzierte Gestaltung der Persönlichkeit durch die Erkenntnis des göttlichen Waltens in der heiligen Geschichte und in ihrer Zentralgestalt Jesus Christus, und in den Geschicken des eigenen Lebens. Auf der einen Seite, d. h. in den indischen und hellenischen Heilslehren, wie in anologen Arten der Mystik innerhalb der Christenheit und des Islams, steht eine fertige, im Detail

ausgearbeitete Selbstdisziplin, um dem Leid des Lebens zu entgehen und seliger Empfindung teilhaft zu werden. Auf der anderen Seite findet sich ganz einfach die Forderung innerer Wahrhaftigkeit — ein Zeitgenosse will sogar das Wesen der Religion so bestimmen. Diese Andeutungen dürften die überraschende Tatsache begreiflich machen, dass die indischen Religionen und Buddhas Ordenslitteratur, die sich mit grossartiger Konzentration auf das innere Leben richten und in unzähligen Beschreibungen den in sich beständig gleichen Seelenzustand der Versenkung und des Nachinnengerichtetseins schildern, doch ärmer sind an religionspsychologischem Material als das Christentum, und trotz all der Feinheiten und Schönheiten einförmig dastehen neben den nach dem Reichtum des Lebens selbst mannigfaltig ausgeprägten Bildern des inneren Lebens, wie die Offenbarungsreligionen sie besitzen. Die Autobiographien des Christentums, denen nicht einmal der Stoizismus[1] etwas ähnliches an die Seite stellen kann, sind in ihrer Weise ein Ausdruck, nicht nur der christlichen Innerlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verbindungen mit der Philosophie, sondern auch des Sinnes für persönliches Leben, der das Evangelium auszeichnet. Es sind christliche Impulse, die in späterer Zeit Asiaten zu lebensvollen, individuell ausgeprägten und für die Religionswissenschaft ergiebigen Schilderungen ihrer eigenen inneren Geschichte veranlassten, wie die Japaner Nisima und Utschimura.

Wir kommen nun zu dem, was ich die Reichhaltigkeit der biblischen Religionsentwicklung an Länge nannte. Die biblische Religionsentwicklung von Moses — oder vielleicht noch früher von Abraham — an, beschreibt auf dem ganzen Wege einen langen, dramatisch lebensvollen, in einer Reihe

[1] Vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie I Leipzig 1907 S. 184, 229 ff., 330.

von Persönlichkeiten fortschreitenden religiösen Zusammenhang. Hier können wir, wie nirgends sonst, eine an Inhalt reichhaltige und durch die ganze Länge der Zeit sich erstreckende religiöse Kontinuität studieren. Das einzig Vergleichbare, was die Religionsgeschichte aufweisen kann, ist die indische Linie von den Vedagesängen durch die Opferspekulation, die Brahman-Atmanlehre, das Mönchsleben, die buddhistische Selbsterlösung und die Bhakti, (Gottesergebenheit, Heil durch liebevolles Vertrauen), bis zu dem verwickelten Gebilde des Hinduismus der Gegenwart — mit seinem einfachen Fazit. Diese indische Linie ist unentbehrlich als das vollständige Bild einer Religionsentwicklung, die uns in den hohen und höchsten Natur-, Kultur- und Versenkungs-Religionen in Aegypten und Babylonien, im frühen Griechenland, im mittelalterlichen, sufischen Persien und in der Unendlichkeitsmystik innerhalb der Christenheit nur in Fragmenten entgegentritt, und sie ist ebenso unentbehrlich als ein Gegenstück der biblischen Religionslinie. Die abendländische Forschung hat die verschiedenen Gebilde der indischen Religionsentwicklung und des indischen Denkens noch nicht in ihrer lehrreichen Mannigfaltigkeit verwertet. Aber eins fehlt der indischen Religionsgeschichte. Das Christentum mit seiner Vorgeschichte im Judentum besitzt, was Indien entbehrt: eine Propheten- oder Offenbarungsreligion, und zwar eine solche, die durch eine Reihe von Neuschöpfungen prophetischer Art fortschreitet. Die im Christentum vorhandene Offenbarungsreligion behält ihren Charakter bis in die hohe Kultur hinauf bei. So durchläuft die biblische Religionsentwicklung mehr Stadien, besitzt ein gewaltigeres, schicksalsreicheres dramatisches und historisches Leben und beschreibt einen an Inhalt und positiven Einsätzen von Persönlichkeiten und Gedanken reichhaltigeren, aufklärenderen und ergiebigeren Prozess.

Man hat gesagt: wer eine Religion kennt, kennt keine. Niemand stimmt dem wärmer zu als ich mit Bezug auf die Notwendigkeit für die Religionsforschung, den Blick über die eigene Religion hinaus zu erstrecken. Auch biblische Fragen warten auf eine völlig befriedigende Behandlung, die nur auf einem weiteren religionsgeschichtlichen Hintergrund möglich ist. Aber mit Rücksicht auf die biblichen Religionen muss zugegeben werden, dass ihrer bereits zwei sind: Judentum und Christentum, und dass die mannigfache und verwickelte Geschichte des Christentums allein uns schon ein Recht, ein grösseres Recht als irgend eine andere Religion, gibt zu sagen: wer diese Religion kennt, kennt mehr als eine Religion.

Der grosse Raum des Christentums im Religionsstudium wird ausserdem noch dadurch bedingt, dass es, welthistorisch gesehen, die wichtigste Religion ist. Erst in unsern Tagen hat der europäische Gesichtskreis sich zu einem wahrhaft welthistorischen zu erweitern begonnen, indem wir Ostasien im vollen Ernst in die abendländische Weltpolitik eintreten sehen. Gleichzeitig hat man allgemein eingesehen, welche ausserordentliche Rolle der Buddhismus gespielt hat als ein Faktor in Asiens Machtkämpfen und Verkehr und, welche Wunder er ausgerichtet hat vor allem in der Erziehung und Milderung der Gemüter und Sitten der asiatischen Völkerschaften. Aber dennoch kann jetzt selbst bei einem überzeugten Buddhisten, der die grossen Linien und die gegenwärtige Lage der Weltkultur zu verfolgen vermag, kein Zweifel darüber herrschen, dass das Christentum für die Weltgeschichte mehr bedeutet als der Buddhismus, wie hoch man auch seine Einwirkung in den einzelnen Fällen einschätzen mag. Die beherrschende Stellung, die das Christentum in der abendländischen Kultur als Gottesglaube, als Christusmystik oder Moralgesetz, als

leitende Gedanken, Lebensorientation und Kraftquelle einnahm und noch einnimmt, kann der Buddhismus für die asiatische Welt nicht beanspruchen. Das liegt tief begründet in der Art der Religionen.

Für die Kirche steigert sich die erstgenannte Tatsache, dass das Christentum unsere Religion ausmacht, zu der Erfahrung, dass sie in Christus und in keinem Anderen das Heil besitzt. Nach Schleiermachers Anschauung genügte das genannte Faktum ohne jeden weiteren Vergleich, um die Selbständigkeit der Wissenschaft vom Christentum zu begründen. Seitdem die Religionsgeschichte uns gezeigt hat, dass auch der Anspruch absolut zu sein, d. h. die Exklusivität, der biblischen Religion eigentümlich ist, muss nun auch diesem Gesichtspunkte mehr Gewicht beigelegt werden. Für die Kirche ist das Christentum nicht nur anderen Heilswegen überlegen, sondern sogar im Prinzip die Wahrheit und somit der unvergleichliche Gegenstand ihrer Forschung. Da wir es hier mit einer Schätzung zu tun haben, die nicht ohne weiteres einem jeden denkenden Menschen einleuchtend zu beweisen ist, werden wir diesen Gesichtspunkt in unserer Darstellung, wo es rein wissenschaftliche Erkenntnis gilt, ausser Acht lassen.

Ist der Zusammenhang von allem, was Religion heisst, anerkannt und wissenschaftlich zu begründen, so fragt es sich nun weiterhin, inwiefern die wissenschaftliche Bearbeitung der Religion einerseits in einer besondern Religionsgeschichte, der Theologie als der Wissenschaft von der biblisch-christlichen Offenbarungsgeschichte, anderseits in einer allgemeinen Religionsgeschichte, nicht nur durch gewisse äussere Umstände — wie die praktischen Zwecke der Kirche und die geschichtliche Tatsache unsrer Zugehörig-

keit zum Christentum — veranlasst, sondern auch in der Sache selbst wissenschaftlich begründet ist.

Schon die Besonderheit der biblischen Religion als unser Glaube und als religiöse Grundlage der geistigen Kultur des Abendlandes rechtfertigt es ja völlig, aus dem Gebiete der Religion einen Ausschnitt zu machen und auf ihn das Hauptgewicht zu legen.

Aber auch abgesehen von der geschichtlichen Bedeutung des Christentums, abgesehen von seinem Reichtum, seiner Überlegenheit und seiner Absolutheit im Glauben seiner Bekenner, abgesehen von jeder Wertung bringt eine von apologetischer, antitheologischer und sonstiger Voreingenommenheit befreite Forschung einen prinzipiellen Unterschied zur Geltung, welcher in verschiedener Weise bewertet werden kann und auch in der Tat verschieden bewertet worden ist, der aber der Religionswissenschaft eine Distinktion aufnötigt, die gewissermassen die Unterscheidung einer besonderen und einer allgemeinen Religionsgeschichte vorwegnimmt. Nur eine gründliche und umsichtige Analyse kann diese Grundfrage der Philosophie der Religionsgeschichte annähernd aufklären. Ich werde hier nur einen einzigen Gesichtspunkt andeuten um zu zeigen, dass es sich hier in der Tat um eine in der Sache theoretisch begründete, d. h. um eine wissenschaftliche Notwendigkeit und nicht etwa um eine praktisch berechtigte oder gar um eine ganz unmotivierte Willkür handelt.

Ich muss hier in einer Anmerkung darauf hinweisen, dass „Offenbarung" in der Religionswissenschaft und in dieser Darstellung in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. „Offenbarungsreligion" ist ein von Hermann Usener und Anderen gemünzter Terminus technicus, der sich in der Religionsgeschichte eingebürgert hat. Damit wird die Eigenart der prophetischen Religion in treffender

Weise bezeichnet. Das Wort sagt nichts von Offenbarung im Sinne einer göttlichen Selbstmitteilung, enthält überhaupt kein metaphysisches Urteil, sondern bringt zum Ausdruck, dass in der Religionsgeschichte ein Typus sich durch den Anspruch Offenbarung zu sein und durch den eindringlichen Charakter seiner Gottesvorstellung aus den übrigen Formen heraushebt. Offenbarungsreligion ist demgemäss von „geoffenbarter Religion" genau zu unterscheiden. Denn im Ausdrucke „geoffenbarte Religion" bedeutet Offenbarung eine metaphysische Aussage, während Offenbarungsreligion einen besonderen Typus der Religion bezeichnet. Nach dieser Bemerkung gehen wir weiter.

Nichts scheint deutlicher zu sein als der Name unsrer Wissenschaft: Geschichte der Religion. Aber hinter diesem Namen verbirgt sich eine Fülle von Fragen. Hat überhaupt jede Religion eine Geschichte? Welche Religion hat keine Geschichte? Wie ist die Religion dazu gekommen, eine eigene Geschichte zu haben? Bedeutet Geschichte für jede Religion dasselbe? Hat jede Religion dieselben Beziehungen zum sonstigen geschichtlichen Leben der menschlichen Gesellschaft?

Man hat vielfach von geschichtslosen Völkern gesprochen wie auch von unzivilisierten oder kulturlosen Völkern. Nun kann aber nach Ratzel „kulturlos" doch nicht etwa bedeuten, dass die betreffenden Völker jeder Kultur entbehren, sondern „kulturlos" ist hier nur im Sinne von „kulturarm" gebraucht. Dasselbe aber gilt auch von der Bezeichnung „geschichtslos". Eigentlich entbehrt kein noch so armseliger Stamm einer Geschichte. Wie R. Lasch[1] bemerkt, hat die Lehre von der völligen Geschichtslosigkeit der Naturvölker mit dem Erscheinen des Helmolt-

[1] Das Fortleben geschichtlicher Ereignisse in der Tradition, Globus 1908, I, 287 ff.

schen Geschichtswerkes (1899) eine starke Erschütterung erfahren. Näher betrachtet enthalten die Sagen und Mythen der sogenannten Naturvölker Erinnerungen an Wanderungen, Veränderungen in Gebräuchen und Organisationen und sonstige geschichtliche Verhältnisse. Wir dürfen nie, wozu man immer geneigt ist, die sogenannten Primitiven als ein treues Abbild der ältesten Menschen betrachten, denn die vielen Jahrtausende sind nicht spurlos an ihnen vorübergegangen. In ihren Verhältnissen und Anschauungen haben vielmehr im Laufe der Zeit Veränderungen stattgefunden. Freilich besitzen diese Menschen kein oder nur ein sehr geringes, auf Einzelkeiten beschränktes geschichtliches Bewusstsein.[1] Die unterscheidende Grenze zwischen Primitiven und Kulturvölkern, zwischen Völkern ohne ein geschichtliches Leben und Völkern mit einem solchen, bildet für unsere Betrachtung die Tatsache, dass erst die letzteren eine eigene Zeitrechnung haben schaffen können. Wie jede Grenze in der Geschichte kann auch diese Grenze nicht scharf gezogen werden. Man kann hinzufügen, dass die Mentalität im Grunde immer dieselbe bleibt. In diesem Sinne können wir von einer Religion der Primitiven oder von einer primitiven Religion sprechen, freilich doch nur in uneigentlichem Sinne, zumal die wirklichen Religionen der Primitiven auch charakteristische Unterschiede unter einander aufweisen.

[1] R. Stübe bemerkt hierzu, dass das Bewusstsein der Kontinuität den Naturvölkern fehlt. Einzelkeiten werden oft lange bewahrt (Australier). Auch die Dakota, die Chroniken besitzen, scheinen nur einzelne Tatsachen zu erfassen. Das Continuum scheint durch genealogische Tradition entstanden zu sein — so bei den Irokesen und Kirgisen, die Geschlechtsregister über Jahrhunderte führen. Sollten die genealogischen Partien im A. T. und bei Homer nicht Nachklänge des beginnenden Verständnisses für geschichtlichen Zusammenhang sein? Dieses Continuum lässt sich ja nur an irgend einer konkreten Reihe anschaulich erfassen; das Bewusstsein erfasst nicht sogleich den inneren Zusammenhang des Geschehens, sondern die sichtbaren Grössen, in denen er sich darstellt.

Fragen wir jetzt: Wie ist denn die Religion zu einer Geschichte gekommen, so ist die erste Antwort selbstverständlich diese: Hat das Volk eine Geschichte, so gilt das gewissermassen von allem, was zum Volksleben gehört, also auch von den sakralen Einrichtungen. Aber diese Antwort ist nicht die einzige. Dass die heiligen Institutionen und Vorstellungen der natürlichen Gesellschaft sich mit der Gesellschaft selbst entwickeln, bedeutet doch für die Religion noch keine selbständige Geschichte.

Im Grossen und Ganzen können wir drei Hauptwege unterscheiden, auf denen die Religion zu einer Geschichte wird. Der erste Weg ist die allmähliche kulturelle, ökonomische und politische Entwicklung eines Volkes, die auch die Entwicklung der sakralen Institutionen einigermassen in sich begreift. Das Charakteristikum des zweiten Weges liegt in der Sonderstellung eines gewissen Religionstypus gegenüber der menschlichen Gesellschaft und ihren Angelegenheiten. Der dritte Weg, auf dem die Religion zu einer Geschichte wird, liegt in dem Wirken prophetischer Persönlichkeiten.

Diese drei Entwicklungsformen der Religion hängen eigentlich von Unterschieden im Gottesbegriffe ab. Es gibt Gottheiten, die bei aller Machtentwicklung ihrer Verehrer doch die Grenzen ihres Wesens nie zu überschreiten vermögen und universal werden können. Andrerseits kann ein universeller Charakter der Gottesidee mit der Entfremdung von den sonstigen Interessen und Werten des Menschenlebens verbunden sein oder selbst in einer solchen Entfremdung begründet sein. Die Selbständigkeit der Religion wird dann durch ihre Loslösung von der Geschichte bewirkt. Endlich kann der Wille der Gottheit als eine das gesammte Dasein und die ganze Menschengeschichte beherrschende Macht aufgefasst werden.

Wenn die Völker zu einem geschichtlichen Leben gelangen, dann entwickeln sich die Götter mit. Je nach den veränderten Verhältnissen eines Volkes verändern sich auch die Götter. Schon in ihrem Namen spiegeln mehrere Götter die Geschichte ihres Volkes wieder. Amon-Re bezeugt z. B. die Vereinigung zweier ursprünglich getrennter Göttergestalten als die Folge der sich erweiternden Autorität der Sonnentheologie der gelehrten Priester des Re zu On und der politischen Hegemonie Thebens, der Stadt des einst unbedeutenden Gottes Amon. Marduks beherrschende Stellung in der babylonischen Schöpfungsgeschichte und in andren Mythen sowohl wie im Kultus hängt mit der durch Hammurabis Reichsgründung herbeigeführten Herrscherstellung der Stadt Babel zusammen. Mit dem Reiche wächst der Gott. Pharao bittet im Gebet um Sieg, damit das Gebiet des Gottes sich erweitere. Wird das Reich als Weltreich aufgefasst, so erhebt auch sein Gott universelle Ansprüche.[1] Eine andre Frage ist, ob die betreffende Gottheit auch immer die Voraussetzungen erfüllt, um solchen, eigentlich politisch begründeten Ansprüchen religiös zu genügen. Sehr charakteristisch war in dieser Beziehung die Taktik des römischen Imperiums. Der Hauptgott des Weltreiches, Juppiter, schloss in sich keineswegs auch den entsprechenden religiösen Universalismus ein. So hat man mit dem Vordringen der römischen Weltmacht auch nicht versucht, durch den Kultus des Juppiter andre Kulte zu verdrängen. Wohl aber hat man fremde Gottheiten mit Juppiter identifiziert. Ferner schaffte sich das Weltreich im Kaiserkultus einen der politischen Gesellschaft sich so eng wie möglich anschliessenden religiösen Ausdruck.

Soweit die politische Geschichte. Auch die ökonomische Entwicklung und die allgemeine Kultur beeinflussen die Re-

[1] R. Kittel, Geschichte des Volkes Israels, I², Leipzig 1912, S. 624.

ligion und geben ihr eine Geschichte. Mit dem höheren materiellen Gewinn werden die Opfer und die Riten grossartiger als vorher. Wenig erfreuliche Beispiele solcher Entwicklung haben wir in den Hekatomben von Vieh und Menschen, die im alten Mexico und in den Negerreichen Westafrikas geopfert wurden. Aber ein verfeinerter Geschmack fühlt sich am Ende doch abgestossen durch das Gebrüll des Schlachtviehs und das ekelhafte Blut. Das Schlachten wurde daher im alten Aegypten und in China niedrigeren Beamten anvertraut. Die altägyptische Gottheit erheischt dieselbe Nahrungsweise wie der Pharaoh. Ihr wurden auserlesene Gerichte als Opfer dargereicht, und zwar nach demselben Menu und mit derselben Etikette wie dem Pharao.[1] Man kennt aus dem alten Aegypten feine Weinmarken, die für die Götter bestimmt waren — wohl aber den Priestern besser schmeckten, die in allen Zeiten solchen Sachen nicht wenig Verständnis entgegengebracht haben. Dem alten Ritus gemäss sollte die Statue der Gottheit durch Bestreichen ihrer Lippen mit Blut belebt werden. Aber allmählich wurde alles nur symbolisch. Mit der höheren Entwicklung der Kultur traten an die Stelle der Speisen und der sorgfältigen Toilette des Gottes u. s. w. nur Worte. In China sollte früher der König-Priester (= Priester-König) selbst, wie in anderen Religionen, das Opfertier erwürgen.[2] Jetzt ist diese barbarische Sitte bei diesem verfeinerten Teile der Menschheit selbstverständlich schon längst nicht mehr in Übung. Bei dem grossen Opfer (ta-tsi) in der südlichen Vorstadt von Peking bei der Wintersonnenwende wurden die Opfertiere im Voraus von zwei Zensoren und

[1] G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative Paris 1912, S. 151.

[2] Charles de Harlez, La Religion et les Cérémonies impériales de la Chine moderne Bruxelles 1893, S. 80.

Mitgliedern der Opferdirektion in den Ställen besichtigt und von Dienern getötet. Ihr Blut und ihre Häute wurden in einem Loche im Boden ausserhalb der Mauer begraben. Was dem Schang Ti und den sonstigen Gottheiten wie den Vorfahren als Opfer dargebracht wurde, waren feine Gerichte, nach allen Regeln der kulinarischen Kunst zubereitet mit Sauce, Wein, Kuchen und Früchten serviert.[1] In China nehmen auch bekanntlich Seidenstoffe unter den Opfergaben eine beträchtliche Stelle ein — alles Zeugnisse einer allmählichen Verfeinerung des Geschmackes.

Schon diese dürftigen Beispiele zeigen, wie die politische Geschichte und die allgemeine Kulturentwicklung dazu beitragen, auch der Religion eine Geschichte zu geben.

Aber das Einflussgebiet der Religion bleibt doch hier überall auf die Nation begrenzt, der sie ursprünglich angehört. Auch als im alten Griechenland und in China die persönliche Frömmigkeit und das ethische Denken gewisse Selbständigkeit errangen, blieb doch die Religion wesentlich eine Einrichtung des Staates. Ihre Grenze fiel mit derjenigen der Staatsmacht zusammen. Wird der Gesichtskreis über den eigenen Staat oder Staatskomplex hinaus erweitert, wie in der altorientalischen, astralen Weltanschauung oder wie in der chinesischen Morallehre und in der Stoa, so haben solche Erscheinungen wenig religionsbildende Kraft. Der Kultus bleibt jedenfalls an die natürlichen Gesellschaftsformen, an Familie, Stadt, Staat, Zunft, Kaste u. s. w. in der Hauptsache gebunden.

Wir verlassen die Volksreligionen und wenden uns den höheren und selbständigeren religiösen Gebilden zu. Eine eigene Geschichte, unabhängig von der politischen, gewinnt die Religion[2] erst dann, wenn sie selbst eine Gesellschaft,

[1] l. c. 80, 95, 113, 205.

[2] Vgl. Religionsproblemet. S. 448 ff.

einen Tabubund oder eine Kultgemeinschaft, wie im Orphismus, einen Mönchsorden, wie im Jinismus, bildet und nicht mehr nur eine der Äusserungen der natürlichen oder politischen Gesellschaft ist. Ein derartiges Durchbrechen der natürlichen Gesellschaft fand nun im Christentum und auch im Islam statt. Aber zuvor wenden wir uns zwei früheren Bildungen zu, einer innerhalb der griechischen Kultur, nämlich den orphischen und pythagoreischen Kultvereinen und Ordensgesellschaften, und dann der andern auch innerhalb der arischen Kultur, den orthodoxen und heterodoxen Bettelorden in Indien.

Die ersten Ansätze zu selbständiger Gemeinschaftsbildung innerhalb der Religion treten schon auf einer sehr niedrigen Kulturstufe auf, wie in den Geheimbünden oder Geheimtänzen und Ordensgesellschaften[1] Afrikas, wo sie besonders unter den Negern am Guineagolf eine grosse Rolle spielen, ebenso in den Geheimbünden der Ozeanier und der nordamerikanischen Indianer. Aber erst in den asketischen Heilslehren der Inder und Griechen tritt diese gemeinschaftbildende Fähigkeit der Religion in vollstem Masse hervor. Hier finden wir klassische Beispiele einer Frömmigkeit, die es versucht hat, die Menschen ungeachtet der Bande des Blutes und Staates zusammenzuschliessen. In der Gestalt des buddhistischen Bettelordens mit zugehörigen Laien hat die indische Heilslehre den grösseren Teil der asiatischen Menschheit erobert oder wenigstens überschwemmt. Der Orphismus hat eine beinahe ebenso mächtige Geschichte. Von Plato und Plotinus veredelt und bereichert hat die orphische Frömmigkeit als Neuplatonismus durch die wahrscheinlich im fünften Jahrhundert in Syrien abgefassten Schriften des sogenannten Areopagiten weithin und lange Zeit Einfluss gehabt. Der eine der zwei

[1] H. Webster, Primitive Secret Societies. New-York 1908.

im Christentum immer fortlebenden Frömmigkeitstypen, die Unendlichkeitsmystik, stammt aus dieser neuplatonischen Richtung. Auch die sufische Frömmigkeit des ketzerischen Islam verdankt dem Neuplatonismus viel. Diese zwei grossen Ströme der Mystik aus Indien und aus Griechenland können in strengem inneren Zusammenhang aus ihren eigenen Voraussetzungen begriffen und beschrieben werden, ohne dass das Staatsleben und die politische Geschichte als wesentliche Faktoren dabei herangezogen werden müssten. So läuft von den Brahmanas und Upanischaden mit ihrer Atman-Brahman Lehre in selbständiger Linie die Entwicklung der Lehre vom Seelenheil bis zum Hinduismus und Buddhismus unserer Zeit. Wenn man von der Bhakti-Frömmigkeit, d. h. von der Lehre über die Erlösung durch die Gottesliebe, die sich zur Atman-Brahman-Lehre hinzugesellt hat, absieht, so bildet das akosmische Heil der unpersönlichen indischen Mystik eine in sich abgeschlossene Einheit. Allerdings haben geschichtlich-politische Verhältnisse bei der Verbreitung dieser Lehre eine Rolle gespielt. Das Reich Tschandragupta's und seines grossen Enkels Aśoka (gest. 222 v. Chr.) bedeutete für den schnellen Erfolg der indischen Bettelorden das, was das römische Reich für die christliche Mission bedeutete. Ich erinnere weiter an die Verwickelung des Buddhismus mit der Politik verschiedener chinesischer und japanischer Machthaber. Ihrem Wesen nach ist aber sowohl die Erlösung durch das Aufgehen ins Brahman, wie der Buddhismus, gegen die Geschichte der Völker und die natürlichen menschlichen Angelegenheiten völlig gleichgiltig. Das Leben der Staaten und die Geschichte liegen ausserhalb der Sphäre sowohl der indischen wie der griechischen Erlösungsmethoden. Vielmehr gilt es gerade bei dieser Erlösung von allem Staatlichen und Geschichtlichen loszukommen. In ihrem Prinzipe

ist jede Mystik zeitlos, und nicht nur zeitlos, sondern auch raumlos, sodass Zeit und Raum für sie nicht existieren. Sie lebt überall und in allen Epochen in einer stillen Ewigkeit. Eigentlich hat also diese Religionsform keine Geschichte.[1] Die Mystiker verstehen einander durch die Entfernungen der Länder und der Geschichte hindurch, denn sie sagen und empfinden im Grunde alle dasselbe. Sie sind dem Drama der Geschichte enthoben und kämpfen in ihm nicht mit. Aber durch ihre Verbreitung, durch Veränderungen in ihrer Organisation, infolge verschiedener Methoden bekommt doch endlich diese der Geschichte feindliche Frömmigkeit auch eine Art eigener Geschichte.

Anders liegt nun aber die Sache bei den prophetischen Religionen des Moses und des Zarathuschtra. Vielleicht, ja wahrscheinlich bedeutete schon der Auszug der Terahiden aus Mesopotamien eine gewisse Verbindung des Gottesglaubens mit der Geschichte. Moses und die anderen Propheten nahmen die Geschichte in die Religion selbst auf, denn ihnen offenbarte sich Gott in der Geschichte. Der entwickelte Mazdaismus lehrt eine fortschreitende Entwicklung, bei der jede Periode das menschliche Geschlecht der Weltvollendung näher bringt. Das Stichwort der Eschatologie ist Fraschokereti, d. h. „Vorwärtsmachen", Fortschritt, Vollendung. Der Jahve des Moses war der Gott, der das Volk

[1] Schon längst hat man beobachtet, wie wenig Interesse die Inder für die Geschichte gehabt haben und noch haben. Ich lese z. B. in den Briefen der Jesuitenmissionare, „Lettres édifiantes et curieuses", Recueil XXVI. Paris 1743 p. 229: „De toutes les parties de la belle littérature, l'histoire est celle que les Indiens ont le moins cultivé". Nur einmal schien es, als ob Indien unter einheimischen Herrschern zu einer geschichtlichen Einheit vereinigt werden sollte — im vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert. Aber das politische Werk der grossen Herrscher der Maurya-Dynastie blieb nicht bestehen. Seitdem haben Ausländer und zwar nur zweimal die Einheit Indiens annähernd oder vollständig zustande gebracht: die Mogul-Kaiser des 16. und 17. Jahrhunderts und die Engländer seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts.

aus Ägypten gerettet und der seinem Volke die Eroberung Kanaans versprochen hatte. Die Propheten wurden in den politischen Umwälzungen der Wirkungen Jahves gewahr. Der patriotische Partikularismus wurde von ihnen durch eine sittliche Betrachtung durchbrochen, die in Tragik auslaufen musste, aber gleichzeitig eine neue persönliche Innigkeit zeitigte. Als ein Jeremias sich in seinen Hoffnungen und Bestrebungen bitter enttäuscht sah, verfiel er doch keinen Augenblick in einen egoistischen mystischen Individualismus, sondern drang nur tiefer in Jahves Wesen ein. Die geschichtliche Solidarität zeitigte in der Zeit der Verbannung in den Ebed-Jahve Liedern, den Liedern vom „Knechte des Herrn", eine neue Deutung des Leidens, die für Jesu Selbstbeurteilung von Bedeutung wurde. Auch Jesus lebte mit seinem Volke und für sein Volk in dem unendlich wichtigen Zeitraum vor der erwarteten Katastrophe, d. h. in der Zeit vor dem Beginne der vollkommenen Gottesherrschaft. Der Inhalt seiner Heilsbotschaft betraf das Wesentlich-Menschliche. Keine Bewegung in der Geschichte hat dieselbe Kraft gezeigt, alle Grenzen des Blutes, des Staates, der Bildung und der Klasse überschreiten und somit völlig universell werden zu können, wie die von Jesus ausgehende. Aber Jesus selbst wusste sich nur für die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel bestimmt und sandte auch seine Jünger nur zu ihnen. Nichts kann deutlicher die geschichtliche Solidarität in dem Evangelium zeigen als dieser scheinbare Gegensatz zwischen der nationalen Begrenzung der Aufgabe Jesu und ihren universellen Wirkungen. Im nun folgenden Christentume kreuzen sich die neuplatonische, akosmische, zeitlose Heilserfahrung und das prophetisch-evangelische Heilsbewusstsein. In den Glauben der zu einer formulierten Lehre fortgeschrittenen Offenbarungsreligionen wird die Geschichte dadurch hinein-

genommen, dass ihre Bekenntnisse in die Erwartung des Endziels auslaufen. Denn Gott ist ihnen auch der Herr über die Geschichte, obwohl seine Herrschaft sich nur im Gegensatz und Kampf verwirklicht, und obwohl sein Handeln der menschlichen Vernunft unbegreiflich bleibt. Ausgeführte Zukunftshoffnungen erinnern leicht an die bekannte Eschatologie der Katze. Sie hat Anfechtungen wegen der Ungerechtigkeit des Weltlaufes zu erleiden. Denn die Vögel haben Flügel, und wenn die hungrige Katze ihre Beute ergreifen will, so ist sie schnell fort. Aber im tausendjährigen Reiche werden die Vögel keine Flügel haben. So rettet die Katze ihre Theodizée. Heikel kann es sein, die göttlichen Absichten im Einzelnen deuten zu wollen. Aber zum Gottvertrauen d. h. zum persönlichen Glauben in der Offenbarungsreligion gehört dennoch die Gewissheit vom göttlichen Endziel der Geschichte. Nur die Prophetenreligion Zarathuschtras und die des Moses mit ihren Abzweigungen haben eine Eschatologie im eigentlichen Sinne, d. h. eine Lehre von der göttlichen Besiegelung der Geschichte. Diese Religionen können, wenn sie sich selbst treu bleiben wollen, ihre Schicksale nicht von denen der menschlichen Gesellschaft absondern, sondern fassen im Gegenteil ihre übernatürlichen Ziele als den Kern der gesamten Geschichte und als ihren eigentlichen Sinn auf.

Wir sehen also schon an diesem Punkte in der Religionsgeschichte einen inhaltlich begründeten Unterschied, der der Religionswissenschaft die Unterscheidung einer besonderen und einer allgemeinen Religionsgeschichte nahe legt oder der wenigstens innerhalb des Gebietes des Gottesglaubens einen besonderen Gottesglauben bezeugt, einen Glauben, der auch die Geschichte in das göttliche Wirken und in die Sphäre der Religion einbezieht.

Vielleicht gestattet uns der soeben eingenommene Standpunkt einen Einblick in wesentliche Unterschiede der Religion. Die höheren Religionen, die früher oder später selbständige Gemeinschaften bilden, geben die lokale Gebundenheit der Volksreligionen und des Staatskultes auf und werden Wanderer, lösen sich also von den nationalen Grenzen. Dem Juppiter wurden neue Tempel gebaut in Gegenden, in denen früher sein Kultus nicht geübt wurde. Aber darin lag noch nicht eine selbständige Geschichte. Denn diese bedeutet ja Veränderung aus eigenen, inneren Bedingungen. Die Volksreligionen werden höchstens geführt, selbst bewegen sie sich nicht, sondern bleiben an Gau oder Stadt, an Volk oder Reich gebunden. Eine neue Zeit bricht an, wenn die Seele ihre himmlische Herkunft erkennt und sich in der Welt fremd fühlt. Wohl kennt auch die Volksreligion übermenschliche, himmlische Mächte und ruft sie um Regen und Sonnenschein, um Erfolg und Gesundheit an. Aber es kommt ein Tag, an dem die Seele andre Güter verlangt. Kennt sie an diesem Tage keine Gottheit, die solche Güter zu verleihen vermag, so werden die Götter, die Wachstum, Erfolg, Glück und Macht geben können, selbst mit unter die Heilsbedürftigen gerechnet wie im alten Indien.

Mysterienträger, Wanderprediger und Bettelmönche zeigten im Süditalien und Griechenland wie im vorchristlichen Indien eine neue Epoche der Frömmigkeit an. Kynische Volksprediger und orientalische Wundertäter schienen in den Propheten und Exorzisten des Urchristentums fortgesetzt zu sein. Wir brauchen einen näheren Blick auf das neue Kerygma zu werfen, um zu finden, dass sein Ursprung auf jüdischem Boden wirklich einen tiefergehenden Unterschied von den früher vorkommenden, wandernden Asketen erzeugte. Auch die zwei prophetischen Bewegungen der Religionsgeschichte, die Zarathuschtras und Moses', hiessen wie

die zwei akosmischen Strömungen in Indien und Griechenland, eigentlich ewige Bewegungen, wenn es zunächst auch nicht so zu sein schien. Mosaismus und Zoroastrismus sind trotz ihrer zeitweiligen Propaganda wesentlich an die Blutsverwandschaft gebunden geblieben, doch war etwas Neues in ihnen vorhanden. An die Stelle der Starrheit und Sterilität der Volksreligion trat selbständige geistige Geschichte. An Abraham erging der Befehl, sein Land und sein Geschlecht zu verlassen. Die Religion wurde durch Moses zu einer selbständigen Macht. Aber der Unterschied ist so auffallend wie möglich. Ich sagte, in der höheren Entwicklung sei die Religion ein Wanderer geworden. Aber während in den zwei grossen mystischen Richtungen die Seele gleichsam aus Raum und Zeit auswandert, wird in den zwei prophetischen Bewegungen die Geschichte selbst zu einer Wanderung. Während die Asketen und Mystiker aus dem kreisenden, ewig gleichen Geschehen und allen menschlichen Angelegenheiten sich retten wollen, bedeutet den Propheten das Geschehen selbst eine Wanderung, nicht einen Kreislauf, sondern einen Weg, der durch Gefahren und trotz Abweichungen zu einem Ziele führt. Denn den Propheten offenbarte sich Gott als Wille und Macht. In der Geschichte wie im Innenleben tat er sich ihnen kund. Er war kein weltenferner Gott, sondern er war nahe, brauchte nicht gesucht zu werden. Mit eindringlicher Gewalt packte er den zitternden Propheten, der sich ihm nicht entziehen konnte. Nicht einmal im Reiche der Todes fühlte sich der Psalmist vor Gott sicher. Die indischen und hellenischen Mystiker überschritten alle Grenzen, um weit hinter ihnen das All-Eine zu geniessen. Sichversenken, Eintauchen in die ewige Gottheit war ihr einziges Ziel. Dem Prophetismus aber war Gott eine unentrinnbare persönliche Macht, Offenbarung ist sein Wesen. Das besagt nun nicht, dass die prophetische Religion der Kontemplation entbehrt, oder dass Offenbarung, im psycho-

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

logischen Sinne als plötzliches Emporleuchten einer Erkenntnis oder im metaphysichen Sinne als göttliche Wahrheit, der arischen Mystik fremd sei. Aber die Eigentümlichkeiten der beiden werden durch die genannten Charakteristika annähernd umschrieben. Zunächst scheint die prophetische Offenbarung einem einzelnen Volke anzugehören und partikularistisch zu sein. Der Prophetismus unterliegt auch der besonderen Gefahr, in Gesetzesreligion zu erstarren. Zarathuschtras und Moses' Religionen haben in einer späteren Periode eine Zeit lang eifrige Propaganda getrieben, die freilich längst der Vergangenheit angehört. Das Judentum, das einst im Altertum und noch im Mittelalter einzelne Menschen, Städte und Länder bekehrte, ist jetzt längst nur eine Religion der Rasse geworden. Der Parsismus, die Nachkommenschaft des ehemals mächtigen Mazdaglaubens in Iran, ist gegenwärtig so sehr davon entfernt, eine Weltreligion sein zu wollen, dass vor einigen Jahren, als eine Anzahl Amerikaner Mazdaanbeter und Zarathuschtra-Jünger werden wollten, diese Wünsche von der parsischen Gemeinde in Bombay abgelehnt wurden. Von Zeit zu Zeit finden wir wohl in der Geschichte des Parsismus, dass einzelne Fremde mit dem heiligen Hemd und der heiligen Schnur bekleidet worden sind. Aber das sind doch Ausnahmen. „Die Parsen haben nie versucht, Proselyten zu machen." Dies Zeugnis von D. Menant[1] stimmt sicherlich mit der Absicht der Parsen selbst überein. Nur im Christentum ist die Geschichtsmystik Weltreligion geworden.

Durch das Einbeziehen der Geschichte in die Religion entstand für das Christentum das Problem, das ihm charakteristisch ist und seine vornehmste theoretische Schwierigkeit ausmacht. Wie kann das Zufällige des geschichtlichen Geschehens die absolute Gewissheit ausmachen, die die Fröm-

[1] Les Parsis I, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études VII Paris 1898. S. 258.

migkeit für ihr Heil und ihren Frieden fordert? Auch in anderen Stiftungsreligionen taucht dann, wenn sie zu einem höheren Stadium der Selbstbesinnung gelangt sind, der Gegensatz zwischen der Einmaligkeit und Ungewissheit der geschichtlichen Tatsache oder Persönlichkeit einerseits und der ewigen Heilswahrheit anderseits auf. Man hat neuerdings behauptet[1], die mahayanische Lehre von den drei Körpern Buddhas (trikāya)[2] sei aus dem spekulativen Bestreben hervorgegangen, den absoluten Wert der Verkündigung Buddhas mit dem kontingenten Charakter seines Menschenlebens auszugleichen. Die altindische, jetzt besonders in Japan blühende Verehrung des Buddha Amitabha, jap. Amida, „des ewigen Lichtes", baut die Seligkeit auf eine Heilstatsache auf, nämlich auf Buddhas vorzeitliches Gelübde, nicht die vollkommene Erleuchtung an sich zu nehmen, ehe alle Wesen, die an ihn glauben, das Heil erreicht hätten[3].

[1] P. Masson-Oursel in Actes du IV Congrès intern. d'Hist. des Rel. Leiden 1913. S. 83.

[2] L. de la Vallée Poussin, in J. R. A. S. 1906, 943 ff.

[3] Es gibt mehrere Formulierungen des Gelübdes. Siehe das Sukhāvati-vyūha-Sutra, übers. v. Max Müller S. B. E. XLIX; Übersetzungen und Studien von dem allzufrüh dahingeschiedenen phantasie- und kenntnisreichen Arthur Lloyd, Buddhist Meditations from Japanese Sources, Tokyo 1905; The Praises of Amida, Tokyo 1907; Shinran and his work, ibid. 1910; The Creed of Half Japan, London 1910; D. T. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, London 1908; Yejitsu Okusa, The principal teachings of the true sect of Pure land, Tokyo 1910; J. Troup, On the tenets of the Shinshiu or „True Sect" of Buddhists in Transactions of the Asiatic Soc. of Japan XIV, 1. Die beste Einführung in die buddhistische Lehre vom Heil durch Glauben ohne Werke verdanken wir Hans Haas' aufklärendem und mustergiltig eingerichtetem Buch: „Amida Buddha unsere Zuflucht", Leipzig 1910, in dem Texte von Honen (1133—1212), dem sogen. japanischen Franziskus, und von Shinran (1173—1262), dem grösseren Schüler Honens, wie von den andern Nachfolgern übersetzt und mit Einleitung und Kommentar versehen sind. Siehe auch H. Haas in „Die orientalischen Religionen" in der „Kultur der Gegenwart". Zu Honen vgl. noch: M. Anesaki, Honen the Pietist Saint of Japanese Buddhism in „Trans. of III int. Congress for the Hist. of Rel." Oxford 1908 I, S. 122 ff.

Wer im Gefühl seiner Sünde und unter völligem Verzicht auf eigenes Verdienst und eigene Kraft dem Gelübde vertraut, wird durch Amitabha's Gnade erlöst. Die Predigt vom Heil durch Gnade wird auf Nagarjuna im zweiten Jahrhundert zurückgeführt. Das Bestreben der Theologie ist unverkennbar, diesen geschichtlichen Grund des Heils der Zufälligkeit der Geschichte zu entrücken. Das Gelübde (pranidhi) wird weit zurück in die Zeit versetzt und vervielfältigt. Wie wir schon bemerkt haben, begnügt man sich nicht mit weniger als 46 oder 48 Gelübden. Und nicht nur der eine Buddha hat ein solches gnadenverbürgendes Gelübde abgelegt. Der Gläubige hat, nach anderen Gnadenlehren, um sich eine schützende Schaar von Heiligen, die durch das Gelübde auf die Buddhaschaft verzichten, um den armen Geschöpfen zu helfen. Es ist die Pflicht eines jeden Frommen, als Bodhisattva, künftiger Buddha, in der Gegenwart aller Buddhas und Bodhisattvas das Gelübde abzulegen.[1]

Aber in ganz anders zugespitzter und wesentlicher Gestalt beschäftigt dieses Problem das Christentum, weil diese Religion der Offenbarungsgeschichte und der geschichtlichen Person Christi eine grundlegende Bedeutung für den Glauben beimisst. Schon Paulus empfand das Problem.[2] Nicht selten drohte die Lösung der gedanklichen Schwierigkeit auch den Heiland aus der Geschichte zu entfernen, wie z. B. wenn die Gnostiker Worte und Taten des Evangelium in die Zeit nach der Auferstehung versetzten,

[1] Z. B. Śantideva, Bodhicaryâvatâra, übers. von L. de la Vallée Poussin: Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, Paris 1907, aus Revue d'histoire et de littérature réligieuses X—XII.

[2] Vgl R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910 S. 194 ff.; W. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913 S. 144 et passim. Freilich muss ich bei Paulus dem geschichtlichen Bewusstsein und der Eschatologie eine grössere Bedeutung beimessen.

oder die Logosidee massgebender als die Bibel wurde, oder die Ereignisse der Offenbarung nur als Symbole ewiger Wahrheiten galten. Aber die Kirche hat sich besonders in der evangelischen Christenheit immer dagegen gesträubt, das Problem auf Kosten des Geschichtlichen sich zu erleichtern. Auch die mildeste Abstumpfung jener Antinomie durch den Verweis auf die Überlieferung als ein Eigentum der Gemeinde, hinter dem man die Gestalt des tatsächlichen Geschehens nicht zu suchen braucht, scheint mit dem Wesen der biblischen Offenbarungsreligion kaum vereinbar, wie es Sören Kierkegaard und Wilhelm Herrmann[1] in dieser Hinsicht am schärfsten formuliert haben.

Die Hauptlinien der höheren und höchsten Religionsgeschichte, die ich vom Gesichtspunkte der Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion kurz skizziert habe, bringen einen Unterschied zum Vorschein, der unabhängig von jedweden metaphysischen und religiösen Ansichten dem Beobachter einleuchten muss. Denn diese Unterscheidung zweier Religionstypen ist ein Ergebnis der rein geschichtlichen Untersuchung.[2] Knüpfen wir aber hier die klassische Betrachtung der Theologie an, und stellen wir die gesammte Religionsgeschichte unter den Gesichtspunkt der Offenbarung oder göttlicher Selbstmitteilung, so scheint mir

[1] Religion och historia i den evangeliska kristendomen, Stockholm 1912.

[2] Auch andere Gesichtspunkte kommen in Betracht, besonders der Platz der Ethik in der Religion (als Gottesdienst oder als Weg zum Frieden), der damit zusammenhängende mehr positive oder mehr negative Charakter der Ethik in der Religion, und die Bedeutung der Persönlichkeit, vor allem die Art des Gottesglaubens. An allen diesen Punkten tritt ein Unterschied zu Tage, den ich in folgender Weise bezeichnen möchte: In der biblischen Religionslinie — und zum Teil auch im Mazdaismus — hat die Gotteserfahrung und alles was damit zusammenhängt einen stärkeren, eindringlicheren Offenbarung-charakter. Vgl. Uppenbarelsereligion, Upsala 1903, und Art. Communion with Deity in E R E.

der Offenbarungsglaube der skizzierten historischen Erkenntniss einigermassen Rechnung tragen zu müssen. Auf dem Gebiete der Religionsgeschichte hebt sich eine Entwicklungsreihe — mit etlichen sporadischen oder nicht vollzogenen Ansätzen zu Parallellen anderswo — von den anderen ab, und zwar so deutlich, wie man überhaupt in dem unmerklichen und komplizierten Ineinandergehen und in den Übergängen der historischen Erscheinungen Grenzen ziehen kann. Ich gebe gern zu, dass eine derartige Ungleichförmigkeit in der Offenbarung dem Gottesglauben und der Theodizée verhängnissvoll scheinen kann. Warum sollte nicht die ganze Menschheit derselben Offenbarung gleichzeitig teilhaftig gewesen sein? u. s. w., u. s. w. Freilich ist es anstössig. Und wer lieber bei seinen lieben Gedanken bleibt als der Derbheit der Wirklichkeit nachzugehen, den soll man in Ruhe lassen, in der Hoffnung dass er nicht durch irgend welche zudringliche Erfahrung aus seiner schön geordneten Welt gerissen wird. Es ist hier nicht meine Aufgabe von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung überhaupt und wie man sie dann zu denken hat, zu sprechen. Ihr im Namen der göttlichen Gerechtigkeit und apriorischer logischer Wahrscheinlichkeiten oder Notwendigkeiten Gesetze vorzuschreiben, ist mir innerlich fremd. Die Theodizée scheint mir, von Hiob an, irreligiös zu sein. Ich rede hier ganz einfach und bescheiden als Historiker. Aus dem, was ich in der Geschichte der Religion wahrgenommen habe, glaube ich dem christlichen Offenbarungsglauben sagen zu dürfen: Beruht Religion auf Offenbarung, so lässt uns die Geschichte nicht bloss von Niedrigerem und Höherem sprechen, sondern zeigt uns einen Artunterschied, ein Gebiet, das sich neben den anderen durch die Erfahrung von der Aktivität des Göttlichen hervortut. Ich kann mich dem Schlusse nicht entziehen, das der geschichtliche

Tatbestand dem Offenbarungsglauben eine Unterscheidung zwischen einer allgemeinen und einer besonderen Offenbarung aufdrängt. Der alten Distinktion zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion entspricht diese Auffassung nicht. Aber sie erscheint mir eine durch die neuen Ergebnisse der Forschung nahegelegte Weiterbildung des alten, seit lange leer gebliebenen Lehrsatzes de religione naturali zu sein.

Es soll hier nicht untersucht werden, inwiefern es zutrifft, dass echte Religion den Glauben an eine göttliche Selbsterschliessung bedeutet. Das Zeugnis der Religionsgeschichte besagt wenigstens, dass die höhere Religion in ihren schaffenden Epochen in der Regel von der Gewissheit einer übermenschlichen Selbstmitteilung ihre neue Kraft holte. Nimmt man dort seinen Ausgangspunkt, d. h. wird die Religionsgeschichte in Bezug auf die Idee einer Offenbarung untersucht, so muss man, wie bemerkt, ohne weiteres einsehen, dass sich die biblische Religionslinie — nebst der von keinem weiteren schöpferischen Geiste fortgeführten altiranischen Prophetenreligion — von der sonstigen höheren Religion deutlich abhebt. Sonst nie sind in geschichtlich und inhaltlich vergleichbaren Situationen solche Offenbarungsansprüche vorhanden, wie sie hier nicht vereinzelt, sondern in mehr als tausendjähriger Kontinuität auftreten. Nirgendwo wird sonst das göttliche Tun als so überwältigend empfunden und geschildert. Der Unterschied von dem ich spreche, kann nicht in einem Werturteil ausgedrückt werden, sodass man das Höhere dem Niedrigeren obwohl in sich sehr Erhabenen gegenüber bevorzugt und hervorhebt. Hier spreche ich keiner Schätzung das Wort, sondern nenne eine Tatsache, der die wissenschaftliche Erkenntnis nicht entgehen kann. Der fragliche Unterschied, um den es sich hier handelt, kann

mit grösserem Rechte ein Artunterschied als ein Gradunterschied genannt werden. Denn innerhalb des Genus Religion tritt im grossen und ganzen eine Zweiteilung zu Tage. Diese Spezies, welche im Christentum am höchsten entwickelt vorliegt, ist durch eine Hervorhebung der göttlichen Selbstmitteilung und Aktivität gekennzeichnet, welche der hohen Mystik der anderen Religionstypen sehr fremd bleibt. Nichts kann die Sache besser beleuchten als die Erwägung, dass die wissenschaftliche Erkenntnis des genannten prinzipiellen Unterschiedes keineswegs eine Zusage an die Offenbarungsreligion bedeutet. Im Gegenteil kann der Untersucher sich zu dem allgemeinen Typus der vollendeten Gottinnigkeit hingezogen fühlen und vom packenden und unheimlich eindringlichen Geiste und positiven Glaubensgehalt der Offenbarung, der Sündenvergebung und der Berufsmystik sich abgestossen fühlen. Das Fazit der Forschung, wenn ich es richtig gezogen habe, heisst hier nicht Apologetik oder Überredung, sondern es stellt wohl am Ende den Menschen, wenn er, von der Rolle des blossen Beobachters nicht befriedigt, das Ringen um das religiöse Gut zu seiner menschlichen Würde rechnet und sein inneres und äusseres Leben folgerecht und einheitlich gestalten will, vor eine Wahl. Aber nicht eine zwischen Gott und die Welt; gibt es in der ganzen Religionsgeschichte eine Literatur, die länger und eindringlicher von der Nichtigkeit des Weltlichen und von der einzigen Wirklichkeit des Geistes zeugt als die indische? Auch nicht eine Wahl zwischen Höherem und Niedrigerem. Sondern die Wahl zwischen einer Ansicht, welche in Gefahr ist, jede bestimmende Einwirkung des Göttlichen auf die Welt aus Frömmigkeit zu leugnen, und einer anderen Ansicht, welche Gott unter dem unvollkommenen und wie alle menschlichen Worte und Symbole missverständlichen,

aber prinzipiell von dem ersteren verschiedenen Gesichtspunkte des Willens zu erfassen bestrebt ist. Man hat versucht, diesen Unterschied als Suchen und Finden, Wahn und Wahrheit zu bezeichnen. Dem Religionshistoriker fällt es schwer, einer mehr realistischen Anschauungsweise nicht den Vorzug zu geben. Gibt sich der Historiker den Zeugnissen, dem Wechsel und dem Fortgang der Religionen hin, so empfängt er den Eindruck, dass die Menschen immer unter dem Einfluss einer zugleich unzugänglichen und doch unumgänglichen göttlichen Wirklichkeit gestanden haben. In höheren Stadien vermag die religiöse Reaktion deutlichere und bewusstere Ausdrücke abzugeben. Dann glaubt man zu merken, dass bald die eine, bald die andere Eigenschaft des Glaubensgegenstandes herrschend wird, und infolge der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens ihr Komplement zu verdrängen droht. Ausserhalb der Offenbarungsreligion führt die Reinigung der Gottesidee in der Regel dahin, dass die Unzugänglichkeit des Göttlichen das letzte Wort behält. Der Zusammenhang der Religion mit der sonstigen Wirklichkeit löst sich auf. Auch Ehrfurcht und Weihe verflüchtigen sich leicht.[1] Der Offenbarungsreligion im eigentlichen Sinne liegt die Versuchung nahe, die sich aufdrängende lebendige Wirklichkeit des Göttlichen durch Handgreiflichkeit der Vorstellungsweise verbürgen zu wollen anstatt sie aus dem religiös-sittlichen Leben zu erfahren.[2]

[1] Auffallend ist immmer dem abendländischen religiösen Bewusstsein der Mangel des Hinduismus an Ehrfurcht vor dem Göttlichen gewesen. In diesem Punkt besitzt der Islam in Indien einen entscheidenden Vorrang, indem bei ihm das Heilige Furcht und Andacht einflösst. Vgl. F. H. Barrow in The East and the West 1910. S. 182.

[2] Indem ich die gütigst angebotene Gastfreundschaft in diesen fortlaufenden »Beiträgen» der religionsgeschichtlichen Gesellschaft in Stockholm dankbar annehme, erlaube ich mir zwei Bemerkungen. Das hier — nach einem Meissener Vortrag erweiterte — Programm eines engeren und

prinzipiell begründeten Zusammenhanges der allgemeinen Religionsgeschichte mit der altbewährten Forschungsarbeit der wissenschaftlichen Theologie ist natürlich in keiner Weise für diese Publikation noch für ihre Mitarbeiter verbindlich. Weiter ist auch dieser Aufsatz nicht für diese „Beiträge" charakteristisch, die ja in der Regel kurzgefasste Einzeluntersuchungen und Quellenmaterial aus dem Gebiete der Religionsgeschichte bieten werden. — Wenn der Ausdruck etwas von seiner undeutschen Art eingebüsst hat, verdanke ich es den gütigen Bemühungen das Herrn Cand. rev. min. R. Lehmann um das Manuskript. Dr. R. Stübe hatte die mir besonders wertvolle Freundlichkeit eine Korrektur zu lesen. Für seine Bemerkungen bezeuge ich ihm auch hier meinen herzlichen Dank. Die Anmerkung Seite 90 stammt von ihm.

Leipzig 19 Okt. 1913.

N. S.

Register.

Abälard 23
Abraham 9, 84
Ackerbaugott 5
Alexander von Hales 24
Alkuin 22
Altorientalische Weltanschauung 94
Amitabha 103
Amon-Re 92
Augustinus 35
Antihellenismus 35, 49
Ap. G. 14: 17, 5
Areopagrede 2 f.
Vgl. G. Heinrici, Beiträge zur Geschicte und Erklärung des N. T. III. Leipzig 1905. S. 15 ff.
"Arische Religion" 50
Aristoteles 20, 25, 27 ff.
Artunterschied 107
Asklepius 15
Asoka 96
"Atheisten" 9
Averroisten 33

Baco, R. 26, 51
Berranger, P. 36
Bhagavad-Gita 56, 74
Bhakti, Gottesliebe 55, 70, 72, 96
Butler, J. 28, 31 f., 37
Buddha 54, 61, 84, 86, 103 f.
Brahman-Atman 55, 85, 96

Cairns, D. S. 54
Chinesen 58, 93
Cicero 23, 29

Defoe, D. 40
Derek'eres 2
Descartes 29 f.
Deukalion 12
Dionysius 15
Dämonen 11 f.

Eklund, Pehr 77
Erasmus 25
Eusebius 8 f., 16 f.

Franz, der heilige 75

Gerbert 23, 72
Goldenes Zeitalter 3

Haas, H. 72, 103
Harnack, A. 8, 48, 68, 82
Hauck, A. 22 f.
Hegel 72
Heliand 69
Herrmann, W. 48, 51
Hermes Trismegistos 24
Herakles 24
Hesiodus 14
Heraklitus 10, 75
Hildebert 23
Hollazius 29
Horatius 23
Hume, D. 40 ff.
Hutterus Redivivus 77
Hybrisfurcht 7

Inge, Ralph 50 f.
Isis 24

Jeremias 98
Jesus 98
Jungfraugeburt 15
Juppiter 92, 100
Justinus Martyr 8 ff.

Kant 42, 70
Karolingische Zeit 21
Kassapa 75
Kato 21
Klein, G. 2
Klemens Alexandrinus 7, 72
Klementinischen Homilien 9
Kittel, R. 92
Kore 16

Lao-tse 54 f.
Leibniz 38, 58
Lloyd, A. 103
Logos 9 ff.
Logos spermatikos 8, 10, 12 f., 18
Locke, John 36, 38
Luther 49, 74

Manikka-vasagar 54, 74
Marduk 92
Mexico 93
Melanchton 29
Mission 54, 56 f., 73
Modernismus 26, 59
Moses 13 ff., 97
Mozoomdar 71
Musonius 10
Mönchsorden 75, 95
Mysterien 20, 60 f., 68, 100,
Mystik 82 f., 97, 101
Unendlichkeitsmystik 85
Christusmystik 86

Neuplatonismus 49, 96
Newman, J. H. 63 f.
Noah 12
Norden, E. 5

Oberlin, Friedrich 25
Offenbarung 17, 32 f., 37, 42, 65, 67, 88 f., 105, 107
Offenbarungsreligion 61, 85, 98, 104, 108 f.
Opfer 93 f.
Origenes 8, 35
Orphismus 95
Osiris 24

Pascal 30, 75
Pesch, C. 31
Philo 4
Picavet, Fr. 23, 26, 33 f.
Plato 7, 11, 14 f., 20 f., 23, 35, 51, 61, 70, 72, 75, 95
Plotinus 7, 95
Plutarch 25
Praeparatio evangelica 18
Prophetismus 101
Pythagoras 13, 23

Ramsay, Sir 5
Religionstypen 105
Ritschl 48, 51, 68, 72
Römer 1: 19—23, 2
Römer 2: 14, 4
Rumi 75

Schinto 82
Schleiermacher 40, 43, 45 ff., 52, 73, 87
Seneka 21
Sibyllen 24
Sokrates 9 ff., 20 f., 25, 61
Souverain 35, 60 f.
Stoa 9, 11, 25, 75, 84, 94
Stübe, R. 90, 110
Sufismus 74, 96
Supranaturalismus 62, 65

Tabufurcht 62
Tajumanaver 74
Tao 55, 82
Tatianus 8, 72
Tertullianus 72
Thomas ab Aquino 27, 33, 36, 59
Thomasius 46
Troeltsch, E. 29, 33
Tulsidas 74

Unbedingtheit, des Tabu, des Heiligen, der Pflicht 53, 62
Usener, H. 88
Utschimura 71, 84

Vergleichsmetode 56
Vergilius 23
Westminster Abbey 25

Zarathuschtra 54, 100, 102

Inhaltsverzeichnis.

Seite.

Mitteilungen über die rel.-wiss. Gesellschaft in Stockholm von S. A. Fries ..... III—VIII

Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte.

Einleitung 1

I. Vorbereitung zur natürlichen Theologie 2

II. Die formulierte Lehre 25

III. »Alle Religion ist natürliche Religion» 33

IV. Es giebt keine naturliche Religion 42

V. An Stelle der natürlichen Theologie tritt die allgemeine Religionsgeschichte 68

VI. Allgemeine und besondere Religionsgeschichte 80

Register 111

Beiträge zur Religionswissenschaft

herausgegeben von der

Religionswissenschaftlichen Gesellschaft

in Stockholm.

»Der Zweck dieser Publikation ist nicht mit bereits vorhandenen Zeitschriften ähnlicher Art zu konkurrieren, sondern sie ist vielmehr als eine Jahrespublikation der Gesellschaft anzusehen, die entweder in einem Bande oder in zwei oder drei Heften von wechselndem Umfang ohne Postabonnement erscheinen soll. Es ist nämlich für die schwedische Religionswissenschaft ein immer dringenderes Bedürfnis geworden zur internationalen Religionswissenschaft ihre Beiträge in so zu sagen gesammelter Form zu liefern. Dieser Weg schien der Gesellschaft sowohl aus wissenschaftlichem als auch aus patriotischem Gesichtspunkt, als der beste. Demnach werden nur schwedische Verfasser an dieser Publikation mitwirken. Ausnahmen hiervon werden indessen gemacht für ausländische Ehrenmitglieder und für solche Vorträge in der Gesellschaft, die auf ihren Wunsch von ausländischen Wissenschaftsmännern gehalten werden, wie auch für eventuelle Repliken.

In die Publikation werden neben den rein wissenschaftlichen Abhandlungen, die den Hauptinhalt bilden, kurze zusammenfassende Referate von den bedeutendsten religionswissenschaftlichen Publikationen in schwedischer Sprache, wie auch kürzere Notizen über die eigene Tätigkeit der Gesellschaft und die wichtigsten Daten und Ereignisse auf dem Gebiet der Religionsentwicklung hier zu Lande aufgenommen werden. Die letztere Aufgabe hat sich als notwendig erwiesen, da die Kenntnis der schwedischen Leistungen besonders auf dem religionswissenschaftlichen Gebiete wenig bekannt zu sein scheint.«

(Auszug aus dem Vorwort.)

Söderblom, Nathan, Abp.
Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte

BL
181
S6

LC Coll.

DATE DUE

DEC 17 2001
NOV 11 2001

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
BL 181 S6
Soderblom, Nathan/Naturliche Theologie u
G
3 2400 00169 4664